

Bioètica & debat

El culte al cos: algunes reflexions filosòfiques

volum 14, núm. **52**
maig_agost 2008
TRIBUNA OBERTA DE
L'INSTITUT BORJA DE BIOÈTICA
4 euros

I
Entenem per culte al cos l'obsessió per l'estat del físic propi que ens porta a dur una vida centrada en els ritus per mantenir, o aconseguir tenir, un determinat aspecte, quasi sempre jove (menys de l'edat que es té) i esvelt (prim). En el culte al cos no es tracta de ser jove, al cap i a la fi és quelcom que passa i es passa, sinó d'*aparentar-ho*, i per això cal escarrassar-se tant i sempre.

En la defensa del «culte al cos» trobaríem l'hedonisme, ja que la reivindicació d'allò carnal va aliada a la recerca del plaer i l'allunyament del dolor i el patiment; malgrat que sovint només recordem la nostra dimensió física, carnal, quan aquesta ens falla. Per això Epicur denunciava que la nostra relació amb el cos és massa anestèsica i ens deixa incapaços de gaudir de l'absència de dolor. Davant qualsevol dubte, el dolor ens retorna a la nostra realitat: som cos de cap a peus. No serà aquí, en el *Carpe Diem* d'Horaci, on trobarem problemàtic el culte al cos (podríem dir que al s. XXI s'ha superat el contenciós que l'Occident cristià ha mantingut amb el plaer); el problema rau en el culte.

El culte al cos és circumstància i temàtica d'una societat tecnològica, occidentalitzada i rica. La vida plena, pletòrica, ho és, és clar, físicament, però no només. L'ésser humà no és unidimensional, sinó pluridimensional, complex, cos animat i ment encarnada. Fins i tot l'amor al cos és l'amor a la persona que

l'ànima, a la intel·ligència que el fa sentir i moure's.

Quan només ens preocupem de sobreviure i, per tant, de donar al cos el que aquest necessita (aliment, habitatge, i certa seguretat que demà en tornarà a tenir), la nostra és una vida bastant propera a la irracional i animal. Som al món gràcies al cos, gràcies a ell ens relacionem amb l'exterior i amb els altres, som relacionals.

Quan la vida es redueix a comptar calories, o els quilòmetres que hem corregut; quan tota l'energia vital es concentra en la batalla contra la llei de la gravetat universal (per la qual tot cau) i contra cronos (pel qual tot mor), hem perdut l'única oportunitat sobre la terra per desenvolupar-nos saludablement

Sartre¹ i Merleau-Ponty² han fet magnífiques observacions sobre el fenomen de la mirada humana. El mirar ens constitueix en subjectes, en éssers pensants (en *Cogito*), perquè sempre pensem sobre quelcom (intencionalitat de la consciència). Ara bé, el ser mirats ens constitueix en objecte per a un altre; (Passa a Pàg. 3)

sumari

	1 a 5
El culte al cos: algunes reflexions filosòfiques	
	2
Editorial	
	6 a 8
Aspectes mèdics i ètics en cirurgia plàstica	
	9 a 12
Trastorns de la conducta alimentària	
	13 a 17
Ètica i estètica del tenir cura	
	18 a 21
El respecte a la vida: el biocentrisme en ètica mediambiental	
	22 a 23
Biblioteca	
	24
Agenda	

Institut Borja de
Bioètica

Universitat Ramon Llull

L'ètica de l'estètica

bioètica & debat

DIRECCIÓ

Ester Busquets i Alibés

CONSELL DE REDACCIÓ

Francesc Abel i Fabre

Jordi Craven-Bartle

Pau Ferrer i Salvans

Ramon M. Nogués i Carulla

Jaume Terribas i Alamego

Núria Terribas i Sala

COL-LABORADORS

Alberto Lecaros Urzúa

Begoña Román Maestre

Victoria Sedó Bernet

Pere Serret Estadella

José Soriano Pacheco

DISSENY I MAQUETACIÓ

Maria José Abella

CORRECCIÓ

Mercè Rial i Carbonell

IMPRESSIÓ

Ediciones Gráficas Rey

Dipòsit legal: B-29604-99

EDITA

Institut Borja de Bioètica,

Fundació Privada

c/ Santa Rosa, 39-57 3a.

08950-Esplugues Ll. (BCN)

Telf. 93.600.61.06

Fax. 93.600.61.10

bioetica@ibb.hsjdbcn.org

www.ibbioetica.org

Bioètica & debat no s'identifica necessàriament amb les opinions expressades en els articles publicats.

Es diu, i és veritat, que una de les principals preocupacions de la societat occidental del benestar, tan rica i capritxosa, és la preocupació pel cos. Fins i tot per algunes persones aquesta preocupació ha esdevingut el centre de la pròpia vida. El culte al cos tal i com el viu Occident no té precedents. Això ens ha portat a idolatrar el cos, i hem passat, sense massa miraments i d'una manera trepidant, dels gimnasos, els consells dietètics i els centres de bellesa... a les liposuccions, les injeccions de toxina botulínica o la taula de quiròfan, entre tantes altres coses. Talment com si la felicitat anhelada per tota persona requerís un cos perfecte.

Aquesta obsessió pel cos és tan intensa i generalitzada que s'ha convertit en un dels negocis més importants per a l'economia. Espanya és el primer país de la Unió Europea en intervencions de cirurgia estètica, i el tercer en el rànquing mundial. Estem parlant d'unes 400.000 intervencions de cirurgia estètica l'any. Això indica que a Espanya cada dia es realitzen prop de 2.000 intervencions enfocades a millorar la imatge corporal. Com que el negoci de la cirurgia estètica representa més del tres per mil del consum mitjà és un element que serveix, fins i tot, per calcular la inflació, a través de l'Índex de Preus al Consum (IPC).

És d'elogiar la important tasca de tants professionals en el camp de la cirurgia reparadora per pal·liar deformitats o millorar l'estètica corporal dins dels paràmetres raonables de la bona aparença. No obstant això, i sense voler menysprear els beneficis que pugui generar la cirurgia estètica en moltes persones, sí que volem obrir el debat i la reflexió a l'entorn dels usos i abusos dels tractaments d'estètica, sobretot en la societat es-

panyola. La societat –primordialment a través de la tirania de la publicitat i la moda– ens dicta i ens imposa un ideal de bellesa, que avui consisteix essencialment en mantenir-se jove, sense cap arruga, i en estar prim per encabir el cos en la talla més petita. I, naturalment, qui està poc acostumat a la reflexió crítica, accepta acríticament que el cos perfecte és l'única clau per al triomf i la felicitat, i es posa fàcilment en mans de tots aquells que li prometen, sigui pel mitjà que sigui, assolir el seu ideal de bellesa.

Però en aquest camí pocs saben que no tots els professionals que actualment modelen el cos tenen la titulació necessària per fer-ho. Aquesta banalització de la cirurgia estètica, juntament amb les falses expectatives que es generen als ciutadans, poden tenir conseqüències molt greus per a la salut i la vida de la persona que vol millorar la seva imatge física. Des d'aquestes pàgines qüestionem l'actuació d'empreses i professionals que lluny de buscar el bé dels ciutadans, promouen i abusen tant de la fragilitat emocional com de la pressió social, perquè consumeixin tot tipus de productes o se sotmetin a tot tipus de tractaments, amb una finalitat purament econòmica.

El lector, a través dels articles d'aquest número, veurà que l'obsessió pel cos ideal pot ser font de malestar, patiment i, fins i tot, de malalties greus. Creiem que aquesta dimensió de la persona humana que representa el cos no s'ha de menysprear, però sí que s'ha de reequilibrar amb les altres dimensions humanes. Això vol dir que la societat actual ha d'aprendre a educar la mirada, perquè no se centri només en allò extern i epidèrmic, el cos, sinó en tot allò que dona identitat i sentit a la vida d'una persona.

(Ve de Pàg. 1)

i en la mirada entre dues persones no hi ha només dos ulls que es troben, en la mirada hi ha una gran intimitat perquè descobrim a l'altre que hi ha aquí, més enllà, però en ells, dels ulls que ens miren.

Som éssers en el món, gràcies al cos podem sentir i percebre i donar sentit: sense el cos, impossible, només amb el cos, impossible. Però la nostra relació amb nosaltres mateixos no és tan carnal: només mantenir-se en forma, deforma

El subjecte que mira, però, s'escapa de la mirada mateixa, és el subjecte transcendent de Kant, és el subjecte difícil de ser conegut (quan el coneixement d'un mateix és la gran tasca que tota la filosofia aconsella i que tota vida, si seguim Sòcrates, que valgui la pena ser viscuda, demana). És aquell un subjecte present que s'oculta, és un subjecte misteri, un subjecte personal. Aquest subjecte transcendent no és però sense carn ni ossos, és carn i ossos, i sang, i múscul, i cor. El que no pot ser mai és cos descarnat i desencarnat volent alliberar-se del que és ara, i volent impedir el que serà demà, en tant que objecte al món i sotmès a les lleis físiques (naixement, creixement i mort). *Nulla etica sine esthetica*. Contra el *Cogito ergo sum*, cal recordar el *Sum ergo cogito*.

Quan la vida es redueix a comptar calories, o els quilòmetres que hem corregut; quan tota l'energia vital es concentra en la batalla contra la llei de la gravitació universal (per la qual tot cau) i contra *cronos* (pel qual tot mor), hem perdut l'única oportunitat sobre la terra per desenvolupar-nos saludablement, seguint aquella definició de l'OMS, en harmonia psíquica, física i social, per

esdevenir el que som, seguint Aristòtil i Nietzsche.

Som éssers en el món, gràcies al cos podem sentir i percebre i donar sentit: sense el cos, impossible, només amb el cos, impossible. Però la nostra relació amb nosaltres mateixos no és tan carnal: només mantenir-se en forma, deforma. Al mur de Berlín algú va escriure: «Les ànimes, com els cossos, també moren de gana». La recerca de la vida bona, més enllà de la supervivència, és autorealització.

Al mur de Berlín algú va escriure: «Les ànimes, com els cossos, també moren de gana». La recerca de la vida bona, més enllà de la supervivència, és autorealització

Així doncs, l'expressió «culte al cos» és clarament pejorativa, i ho és en dos sentits: per una banda, per oblidar la complexitat humana que està més enllà del reduccionisme materialista pel qual tot és cos i matèria; per altra banda, per la hipertròfia que el creixement humà pateix quan es dedica «en cos i ànima» a cultivar el cos i només el cos.

L'expressió «culte al cos» és clarament pejorativa, i ho és en dos sentits: per una banda, per oblidar la complexitat humana que està més enllà del reduccionisme materialista pel qual tot és cos i matèria

Aquí optem per l'ample espectre que defuig ambdós extrems (seguim Aristòtil), l'un per defecte, la desconsideració del cos, l'altre per excés, la idola-

tració del cos. Pels reduccionismes d'un o altre tipus, entrem en uns pendents relliscosos, bastant freqüentats: o bé tota dimensió humana acaba sent explicada en clau materialista, en clau genètica, en clau física. O bé es converteix el cos en un mecanisme, una mera *res extensa*, al servei del pilot, del navegant que és el veritable jo. Ara la veritable identitat personal és espiritual i li diu al cos no només el que ha de fer, sinó, sobretot, com ha de ser.

II

Com molt bé ha observat Habermas,³ la tecnologia ha difuminat la frontera entre allò donat (per «la naturalesa» i les seves lleis, l'atzar, o la loteria biològica i cultural), i allò posat conscientment per la voluntat humana. El cos, gràcies a la cirurgia estètica, gràcies al fet que, com diria J. Elster, hem domat la sort, deixa de ser allò donat, objecte, per convertir-se en subjecte de la seva pròpia configuració.

El cos, gràcies a la cirurgia estètica, gràcies al fet que, com diria J. Elster, hem domat la sort, deixa de ser allò donat, objecte, per convertir-se en subjecte de la seva pròpia configuració

El mateix llenguatge ens traeix quan ens referim al propi cos; el tractarem com un objecte, l'anomenem com una propietat privada (fins i tot, a vegades, transferible, negociable). Així diem frases com «és el meu cos i faig amb ell el que jo vull». El cos objecte esdevé així una possessió i, per tant, «cosa meua» per disposar i indisposar a voluntat. En alemany, però, hi ha dues paraules que designen el cos, *Leib* i *Körper*, la diferència es troba en què el primer mot, *Leib*, es refereix més a un cos animat, orgànic, un cos subjecte, agent; mentre que el

segon, *Körper*, al·ludeix al cos carnal, al cos objecte, pacient.

Podem fer dues lectures sobre la possibilitat d'intervenir en el cos no només per curar, evitar i prevenir el dolor, sinó per millorar-lo. Per una banda, des d'una visió positiva de la cirurgia estètica, es legitima la intervenció en el cos per augmentar l'autonomia: el cos és l'objecte a modelar a partir de la nostra imatge i semblança. Per altra banda, el desconeixement que no som *Körper*, sinó *Leib*, és a dir, organismes, i que la intervenció en una part, la física, és interacció amb les altres dimensions de la persona, acaba generant desajustaments. Així passem d'una tirania natural a una tirania «tècnica i cultural»: en nom del cos, martiritzem el cos.

Quan el cos objecte monopolitza totes les dimensions humanes, envaint tots els pensaments; quan tota la cultura, tota relació social, se centra i es redueix al cos i només al cos, l'alliberament de les lleis de la natura esdevé submissió a altres lleis més arbitràries, com ara les entrades contínues al gimnàs o al quiròfan

En efecte, quan el cos objecte monopolitza totes les dimensions humanes, envaint tots els pensaments; quan tota la cultura, tota relació social, se centra i es redueix al cos i només al cos, l'alliberament de les lleis de la natura esdevé submissió a altres lleis més arbitràries, com ara les entrades contínues al gimnàs o al quiròfan. Ens trobem també amb la submissió a un estàndard de bellesa molt heterònom, segons canons molt foscos i aleatoris. Al final, la relació d'un amb si mateix, amb la totalitat complexa que un és, esdevé un rebuig

continu a una part, la física, que un també és. Segurament el rebuig per raons estètiques a allò «donat», obeeix a un rebuig, més profund, obeeix a una disconformitat i malestar amb un mateix, parafrasejant Freud, obeeix a un malestar en la cultura (ara del cos), que impedeix la veritable harmonia saludable.

S'arriba a acceptar el patiment, el dolor, el matxucar el cos, per millorar-lo i deixar de patir per ell

Quan toquem una part, quan comencem a rebutjar una part de nosaltres, la integritat que comença a malmetre's no és només física, hi ha molt més en joc (descobrim el que està en joc, quan està en joc). Jonas tenia raó: davant el desconeixement de les conseqüències, millor abstenir-se.⁴ Hi ha un subjecte que escapa a tota mirada i ens acompanya en totes les nostres representacions, en tota la nostra vida, que també sent i es ressent de tot el que passa i li passa.

Què significa integritat física, si no que som un tot que no es pot llescar per part de ningú? Atempto jo, però contra mi mateix, contra la meua integritat física i moral quan em sotmeto voluntàriament a ideals de jo (físic) per sentir-me millor psíquicament, compartimentant-me en estancs tancats? Respectar el cos és prestar-li atenció (en alemany *Achtung* significa tant respecte com atenció), és mirar-lo atentament.⁵ El respecte als altres comença amb el d'un mateix. D'igual manera que és un deure moral respectar la integritat física dels altres, ho és respectar la nostra pròpia integritat. En aquest sentit, són reprovables èticament tant les mesures autodestructives, autolesives, o menyspreadores d'alguna de les nostres dimensions, com el rebuig del cos que sóc en nom del cos que *vull tenir*.

No volem dir amb això que tota cirurgia estètica és censurable; segurament hi ha moltes persones que han millorat

la seva qualitat de vida gràcies a la millora del seu aspecte. Benvingudes siguin les millores en la qualitat de vida. El problema apareix quan la qualitat de vida és suplantada per la dignitat de vida. Aquí rau el veritable *quid* de la qüestió. La nostra és una societat audiovisual on una imatge, diuen, val més que mil paraules. Però si la imatge val més que mil paraules, resulta que aquesta no deixa expressar la veritable identitat personal, que és cos expressiu, persona que parla, que es defensa argumentativament, i no persona hieràtica que ha perdut això que s'anomena (sembla que pejorativament) «línies d'expressió» (per substituir-les per les línies d'inexpressió?). El cos subjecte que identifica, que personalitza, esdevé mercaderia, objecte a ser canviat, recanviat i recautxutat a imatge i semblança d'algú massa preocupat en «el disseny» (per altra banda, sotmès al continu pas de modes i a la pressió de la innovació).

En l'era tecnològica en general, i en la de la cirurgia estètica en particular, es creen unes expectatives sobre el resultat i la seva durada exagerades; i pot passar, i passa, que el resultat genera insatisfacció (patiment) perquè no és ben bé el que s'esperava (plaer)

Voldríem exposar dues paradoxes inherents al culte al cos. La primera és l'estranyesa que la cultura del cos manté amb ell mateix i els seus criteris de plaer i dolor. De forma que s'arriba a acceptar el patiment, el dolor, el matxucar el cos, per millorar-lo i deixar de patir per ell. En l'era tecnològica en general, i en la de la cirurgia estètica en particular, es creen unes expectatives sobre el resultat i la seva durada exagerades; i pot passar, i passa, que el resultat genera insatisfac-

ció (patiment) perquè no és ben bé el que s'esperava (plaer).

Veiem ara una segona paradoxa. Alhora que augmentem la necessitat de respectar la intimitat (amb lleis per protegir les dades personals), el cos ha de ser mostrat i lluit en públic. Avui, en la cultura del cos, s'ha desdibuixat el contorn de la intimitat: el cos s'ensenya molt i més, s'enregistren les relacions sexuals (el sexe sembla ser el gran reclam d'internet), i tot com a prova d'alliberament de prejudicis.

Tornen les contradiccions: aquell alliberament d'allò donat tiranitzava el cos, el sotmet al mercat de les imatges, a l'intercanvi i reemplaçament de les seves parts, reduint la relació amb nosaltres mateixos a un estira-i-arrotonsa entre una part tossuda, la física, que s'obstina a anar a la seva (al final, final, ella guanya) i l'altra part que és voluntat.

En la cirurgia estètica, en l'anorèxia, en la vigorèxia, en aquests fenòmens de la societat occidental rica i capritxosa, hi ha el perill de la desmesura, de l'excés i del defecte. En el fons hi ha una manca d'amor a si mateix i al projecte personal d'acceptar, com ens va dir Aristòtil, el que potencialment ja som

Comptat i debatut, darrere de l'amor al cos i al seu alliberament, darrere de la reivindicació dels sentits, la sensibilitat i el plaer, seguim en un dualisme platònic (el cos és la tomba de l'ànima), només que capgirat: ara, en el culte al cos, l'esperit és la tomba. Però seguim, igual, amb el maltractament al cos, sotmetent-lo a la disciplina, al sacrifici, per millorar en el futur un present que no ens agrada, i en nom d'un jo ideal que mai sóc jo.

No es tracta ni de demonitzar el cos, ni de renunciar a la font de plaer i de sentir que és

No es tracta ni de demonitzar el cos, ni de renunciar a la font de plaer i de sentir que és. En la cirurgia estètica, en l'anorèxia, en la vigorèxia, en aquests fenòmens de la societat occidental rica i capritxosa, hi ha el perill de la desmesura, de l'excés i del defecte. En el fons hi ha una manca d'amor a si mateix i al projecte personal d'acceptar, com ens va dir Aristòtil, el que potencialment ja som. Arribar a ser el que som, arribar a desenvolupar les nostres potències, demana esforços que depenen de nosaltres, no del cirurgià estètic, ni del *personal trainer*; i no es poden delegar ni subcontractar. La identitat personal és aquest tot complex de personatges en busca d'un autor, a la recerca de l'harmonia psíquica, física, social, espiritual, de la realització d'un projecte autònom; per això sí que val la pena esforçar-se, en comptes de matxucar-se en un quiròfan deixant-s'hi, entre d'altres, i com a mínim, la pell.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES:

1. Sartre JP. Las manos sucias. Madrid: Alianza Editorial; 1980.
2. Merleau-Ponty M. Fenomenología de la percepción. Barcelona: Península; 1975.
3. Habermas J. El futuro de la naturaleza humana. Barcelona: Paidós; 2003.
4. Jonas H. El principio de responsabilidad. Barcelona: Herder; 1995.
5. Esquirol JM. El respeto o la mirada atenta. Barcelona: Gedisa; 2006.

Begoña Román Maestre

Professora de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona.
broman@ub.edu

resum

Abordarem alguns aspectes filosòfics sobre el cos humà i algunes conseqüències ètiques que es deriven de la seva excessiva i exclusiva consideració. Primer explicitem què hi ha al darrere de l'expressió «culte al cos». Després exposem com la revolució biotecnològica i els nous descobriments científics han canviat aquesta qüestió i han generat vivències paradoxals com, per exemple, que en nom del culte al cos i d'una excessiva cura d'aquest, se'l negui i se'l sotmeti a mer objecte manipulats per pressions externes o ideals més o menys irracionals. Conclourem amb el concepte d'integritat.

PARAULES CLAU
cos, culte, reduccionisme, materialisme, integritat

abstract

The aim of this article is to state clearly some philosophical aspects of the human body and some ethical consequences that result from its excessive and exclusive consideration. First of all, we will specify what lies behind the expression «body cult». Then, we will set out how the biotechnological revolution and new scientific findings have changed this connection generating paradoxical experiences as, in the name of body cult and an excessive care of it, denying it and subjecting it to the condition of simple object manipulated by more or less irrational external pressures or goals. We will finish with the concept of integrity.

KEYWORDS
body, cult, reductionism, materialism, physical wellbeing

Aspectes mèdics i ètics en cirurgia plàstica, reparadora i estètica

Pere Serret Estalella

Ex cap del Servei de cirurgia plàstica reparadora de l'Hospital de Sant Pau (Barcelona). Professor associat de la Facultat de Medicina de la UAB.
pereserret@gmail.com

resum

La cirurgia plàstica engloba tant la cirurgia reparadora com la cirurgia estètica. En aquest article s'aborden sobretot les qüestions ètiques relacionades amb la pràctica de la cirurgia estètica. Inicialment es defensa la relació entre ètica i cirurgia plàstica. Seguidament es posa de manifest que actualment en el camp de la cirurgia estètica es donen moltes situacions que són contràries a l'ètica, i només contribueixen al desprestigi social d'aquesta especialitat mèdica.

PARAULES CLAU

cirurgia plàstica, cirurgia reparadora, cirurgia estètica

abstract

Plastic surgery includes both restorative surgery and aesthetic surgery. In this article we will approach above all ethical questions related to the practice of aesthetic surgery. First, the connection between ethics and plastic surgery will be argued. Then, we will highlight that currently, in the field of aesthetic surgery, a lot of situations that go against ethics arise, something that only contributes to the social discredit of this medical speciality.

KEYWORDS

plastic surgery, restorative surgery, aesthetic surgery

La cirurgia plàstica és el nom genèric d'una especialitat quirúrgica que engloba en el seu si dos aspectes, el de cirurgia reparadora i el de cirurgia estètica. Alguns països no l'entenen com a disciplina única sinó que, per diferents motius, tendeixen a separar-la en aquestes dues especialitats. A Espanya està concebuda com una única especialitat, però amb diferents conceptes de definició, no solament semàntics, sinó també en els seus objectius.

La cirurgia estètica té com a finalitat millorar l'aspecte físic d'aquelles parts del cos que amb el pas del temps han perdut el seu aspecte juvenil, o bé en la joventut canviar la forma de certes estructures corporals

Quan parlem de la cirurgia reparadora ens referim a un conjunt de tècniques quirúrgiques la finalitat de les quals és, sempre que sigui possible, restaurar aquells defectes originats per malformacions congènites, accidents de trànsit o laborals, tumors que han requerit una resecció important i visible de l'anatomia humana, o bé seqüeles de malalties mèdiques com la sèpsia. En canvi, la cirurgia estètica té com a finalitat millorar l'aspecte físic d'aquelles parts del cos que amb el pas del temps han perdut el seu aspecte juvenil, o bé en la joventut canviar la forma de certes estructures corporals (orelles, nas, pits, etc.) que poden ser origen de trastorns d'acceptació de la pròpia imatge física. Tant la cirurgia reparadora com l'estètica queden englobades en el que

s'anomena cirurgia plàstica. En endavant, en aquest article, parlarem de cirurgia plàstica.

L'ètica i la cirurgia plàstica

Des de temps pretèrits trobem una relació entre l'ètica i la cirurgia plàstica. En el *Codi d'Hammurabi* (2000 aC), per exemple, es condemnava el cirurgià que causés lesió al pacient, o l'amputació dels dits de la mà. La relació no l'hem d'interpretar textualment, sinó com un avançament en el temps de la formulació d'Hipòcrates que sentenciava *Primum non nocere*, és a dir, primer no fer mal, per tant, davant d'un dubte raonable és millor abstenir-se d'actuar. L'evolució de la cirurgia plàstica a l'antiguitat està documentada en múltiples tractats com el *Papir de Smith* (1700 aC), que ja formulava receptes per al rejuveniment de la pell, o el *Papir d'Ebers* (1600 aC), en el qual existien prescripcions per afavorir el creixement del cabell, i, a l'Índia, en el *Rig Veda* (1500 aC) hi ha un tractat de cirurgia plàstica nasal.

En la cultura actual, consumista per excel·lència, la cirurgia plàstica ha experimentat un gran creixement i, fins i tot, han sortit algunes noves societats com la de cirurgia cosmètica

En la cultura actual, consumista per excel·lència, la cirurgia plàstica ha experimentat un gran creixement i, fins i tot, han sortit algunes noves societats com la de cirurgia cosmètica, que sense cap programa de formació i sense el reconeixement de les autoritats acadè-

miques corresponents, han aconseguit que un gran nombre de metges s'hi afiliessin, i molts d'aquests apliquen tècniques per a les quals no estan ni formats ni capacitats, però que des del punt de vista lucratiu són molt temptadores.

Com pot l'ètica influir o regular la bona praxi en la cirurgia plàstica? Per respondre aquesta qüestió em basaré en els múltiples codis existents, que si bé poden semblar diferents en la forma, examinats detingudament són pràcticament iguals, només hi ha diferències de poc matís.

En les últimes tres dècades la relació metge-pacient ha deixat de basar-se en el paternalisme, i hem trobat un nou model de relació més just, però a la vegada també més complex. Aquest canvi de paradigma ha anat acompanyat de l'aparició dels comitès d'ètica, que assessoren davant de dilemes i/o problemes ètics. Tanmateix aquests comitès acostumen a estar en els grans centres sanitaris, però no en els centres privats petits.

Des de la cirurgia estètica també cal tenir ben presents, entre d'altres, els quatre principis de la bioètica; el principi de no maleficència, el de beneficència, el d'autonomia i el de justícia

Un altre aspecte ètic important en la relació sanitària és el consentiment informat, molt important en les diferents especialitats medicoquirúrgiques, entre les quals hi ha la cirurgia plàstica. Es tracta de donar informació sobre els diferents procediments o tractaments de forma planera i sense utilitzar tècniques, perquè la persona competent pugui prendre una decisió, de manera lliure o autònoma. Tanmateix, el consentiment informat, i sobretot la signatura del document, es veu –erròniament– com un xec en blanc que eximeix de responsabilitat el professional.

Des de la cirurgia estètica també cal tenir ben presents, entre d'altres, els quatre principis de la bioètica; el principi de no maleficència, el de beneficència, el d'autonomia i el de justícia.

En el camp de la cirurgia estètica es donen moltes situacions que són contràries a l'ètica, és a dir, hi ha un problema d'incompliment sistemàtic de les normes ètiques

Cirurgia estètica contrària a l'ètica

Tot i que les societats nacionals i les organitzacions internacionals de cirurgia plàstica disposen de codis d'ètica per regular l'exercici professional, si fem una anàlisi de la realitat actual podem constatar que en el camp de la cirurgia estètica es donen moltes situacions que són contràries a l'ètica, és a dir, hi ha un problema d'incompliment sistemàtic de les normes ètiques. Vegem-ho a continuació.

- *Manca de professionalitat*: en la pràctica de la cirurgia estètica hi ha una carència de coneixements i d'acreditacions científiques per part d'alguns professionals que, sense tenir la titulació necessària per practicar l'especialitat de cirurgia plàstica, reparadora i estètica, duen a terme tractaments mèdics o quirúrgics que aboquen a l'obtenció de mals resultats. Actualment, des del punt de vista jurídic, s'entén fonamentalment la cirurgia estètica com un contracte de resultats i, per tant, l'absència d'aquests, acompanyada de la incapacitat per solucionar els problemes que se'n deriven per part de qui els ha causat, porta a la judicialització de la professió, a causa de la gran quantitat de demandes que es produeixen. Aquesta manca de professionalitat també es veu quan s'accepta –per diners– aplicar tractaments quan

no estan indicats, per exemple, quan es procedeix a implantar pròtesis de mama amb finalitats estètiques a menors d'edat, sense que els seus pares o tutors legals en tinguin coneixement. O bé, en alguns casos de famílies desestructurades, quan s'accedeix a realitzar actes quirúrgics que tenen més de «premi» per part del progenitor que no pas d'indicació mèdica, generalment es tracta de menors. Per anar sumant en aquesta manca de professionalitat, hem de dir que a vegades també es desprestigia un company de professió, ja sigui abans de la intervenció, per captar el pacient, o bé després, per generar dubtes no fonamentats en el pacient respecte de la idoneïtat de la tècnica utilitzada.

La manca de professionalitat també es veu quan s'accepta –per diners– aplicar tractaments estètics quan no estan indicats

- *Falses expectatives*: massa habitualment es generen falses expectatives que promouen el desig de sotmetre's a certes intervencions o tractaments d'estètica. Es tracta de simplificar la complexitat de moltes d'elles, la qual cosa porta a la banalització de la cirurgia, més quan les expectatives reals de moltes d'aquestes intervencions són bastant discutibles en relació al resultat final que es pot obtenir. Simultàniament també s'ofereixen tècniques miraculoses que no estan degudament contrastades i no disposen d'una bibliografia fiable que les acrediti.

- *Abusos publicitaris*: la publicitat és un àmbit en el qual es cometien molts abusos. Si bé els metges tenim prohibit recórrer a la publicitat, no passa el mateix en el camp de l'estètica, on grups econòmics encapçalats per executius aliens a la professió mèdica creen grans societats de cirurgia estètica –que en al-

guns casos arriben a ser veritables companyies multinacionals— i s'anuncien en tots els mitjans audiovisuals del país, tant públics com privats, generant beneficis econòmics per a totes les parts.

Habitualment es generen falses expectatives que promouen el desig de sotmetre's a certes intervencions o tractaments d'estètica

- *Incitació a la cirurgia estètica*: hi ha ofertes econòmiques que inclouen descomptes importants, així com la creació de paquets d'intervencions que, si són acceptades, comporten diferents tipus d'obsequis a les persones que s'hi sotmeten, com poden ser viatges turístics. Veneçuela i Colòmbia en són exemples, abans de la intervenció de cirurgia estètica s'ofereix un recorregut turístic per als pacients, a fi de relaxar-los. En aquests casos, però, el problema es presenta quan el pacient retorna al seu país de residència i sorgeixen complicacions, ja que els especialistes tendeixen a rebutjar aquestes persones, i llavors entren en contradicció amb els seus principis ètics. Aquesta incitació també porta els professionals a revelar les intervencions de cirurgia estètica realitzades en personatges «famosos» com a reclam per captar pacients, tot trencant el principi bàsic de la confidencialitat.

La cirurgia estètica ha quedat relegada a un estat en el qual es desvirtua la seva finalitat. Hi ha la necessitat imperiosa de rescatar-la i situar-la en el punt exacte que li correspon com a ciència mèdica que és

La solució davant d'aquests problemes és difícil i passa, sobretot, per les comis-

sions col·legials, les quals, també cal dir-ho, disposen de pocs instruments per impedir l'actuació dels professionals poc preparats i per combatre l'abús continu de la publicitat.

Com a resultat de les actuacions anteriorment descrites, tenim que la cirurgia estètica ha quedat relegada a un estat en el qual es desvirtua la seva finalitat. Fins i tot s'ha dit i afirmat que la cirurgia estètica està fora del camp de la medicina. Per tant, davant d'això, hi ha la necessitat imperiosa de rescatar-la i situar-la en el punt exacte que li correspon com a ciència mèdica que és.

El procediment per assolir el restabliment del prestigi de la nostra especialitat és difícil i pot canviar segons els països, ja que cal tenir en compte una gran quantitat de variables. No és el mateix si ens trobem amb una sanitat socialitzada com la de Cuba, on la cirurgia estètica està completament integrada en el sistema públic de salut; o en països com la majoria de la Unió Europea, on no es contempla aquesta especialitat en el sistema públic, ja que encarriraria enormement el cost de la sanitat i caldria obtenir fons d'altres partides que ja estan molt ajustades, o encara en un altre sistema com el dels Estats Units, on la sanitat pública és pràcticament inexistent.

Hem de tenir clars els objectius de la cirurgia plàstica, i no podem oblidar que aquests objectius mai no estan desvinculats dels principis ètics

Per últim, hem de tenir clars els objectius de la cirurgia plàstica, i no podem oblidar que aquests objectius mai no estan desvinculats dels principis ètics. Per tant, abans de procedir a qualsevol tipus d'intervenció el professional haurà de fer sempre una doble valoració: la tècnica i l'ètica.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES:

- Lledó E. Memoria de la ética. Madrid: Taurus; 1994.
- Habermas J. Teoría y praxis. Estudios de Filosofía social. Madrid: Tecnos; 1987.
- Gabilondo Zubizarreta FJ. Principios de bioética y ética profesional. En: Manual de cirugía plástica [Monografía en Internet]. SECPRE [acceso 27 de junio de 2008]. Disponible en: <http://www.secpre.org/documentos%20manual%2019.html>
- Salazar R. Historia de la cirugía plástica. En: Coiffman F, editor. Cirugía plástica, reconstructiva y estética. Bogotá: Científicas y técnicas; 1994. p.6-11.
- Tamayo A. Responsabilidad médico-legal en cirugía plástica, reconstructiva y estética. En: Coiffman F, editor. Cirugía plástica, reconstructiva y estética. Bogotá: Científicas y técnicas; 1994. p.78-83.
- Sánchez Rodríguez K, Alessandrini R. Reflexiones éticas necesarias en pacientes de cirugía plástica. Bioética. 2008; 8(1):22-26.
- Código de Ética de la Federación Ibero Latinoamericana de Cirugía Plástica [Internet]. Buenos Aires: Federación Ibero Latinoamericana de Cirugía Plástica y Reconstructiva; 1982 [acceso 27 de junio de 2008]. Disponible en: <http://www.filacp.org/espanol/codigoetica.pdf>
- Sánchez Rodríguez K. El consentimiento informado en cirugía estética. Bioética. 2007;7(2):11-15.

Trastorns de la Conducta Alimentària: Síndromes culturals?

José Soriano i Victoria Sedó

Servei de Psiquiatria. Hospital de Sant Pau (Barcelona).
jsoriano@santpau.cat

resum

L'eclosió dels TCA en les últimes dècades va acompanyada de la descripció d'un gran nombre de factors. Un d'aquests possibles factors intercurrents en la patologia alimentària és el del «contagi», fenomen de menor interès aparent que d'altres com poden ser la tendència a fer dietes, el canvi d'hàbits alimentaris o el canvi de models corporals idealitzats. Però aquest fenomen del contagi pot ser comú a totes aquestes situacions sense que es presti la deguda atenció en l'estudi i el tractament d'aquests trastorns. Es revisen els principals factors socioculturals presents en els TCA.

PARAULES CLAU

trastorns alimentaris, contagi, cultura, dieta

abstract

The hatching of Eating Disorders (ED) during the last decades is accompanied by the description of a great number of factors. One of these possible intercurrent factors in the alimentary pathology is that of "transmission", a phenomenon of less apparent interest than others, as the trend to be on a diet, the change of eating habits or the change of idealised body models. But this transmission phenomenon can be common in all these situations without paying the necessary attention to the study and treatment of those disorders.

KEYWORDS

eating disorders, contagion, culture, diet

Introducció

Els dos trastorns mentals més reconeguts i estudiats al llarg del segle xx van ser l'esquizofrènia i la histèria. L'èmfasi en la «producció» esquizofrènica no era aliè a la importància que, en general, tenia la «producció» en les ideologies imperants fa cent anys.¹ L'altra malaltia que, contemporàniament, va compartir amb l'esquizofrènia la condició de model preferent va ser la histèria, inspiradora d'una construcció com la psicoanàlisi, capaç de competir amb la psiquiatria en riquesa i prodigi, i també altament productiva a nivell simptomàtic, encara que el pragmatisme de la psiquiatria nord-americana va acabar per expulsar-la de les classificacions.

Però van canviar els temps, i el «consum» va substituir la producció com a metàfora social dominant. Mentre els neurolèptics desmantellaven els símptomes productius de l'esquizofrènia, i la divulgació desmitificadora del sexe reduïa la histèria a un residu del que va ser, noves malalties pugnaven per instal·lar-se en els llocs emblemàtics de la psiquiatria, i en la línia consumista, poques entitats eren tan espectaculars a finals del segle xx com les drogodependències i els trastorns alimentaris, que han ocupat més espai en els mitjans de comunicació que qualsevol altre tema relacionat amb la salut mental. En efecte, no és difícil comprendre que la intensitat del sofriment associat a aquestes patologies, així com el dramatisme de les seves conseqüències, vinculades a temes candents com l'ordre públic, la sanitat o la tirania de la moda, generin gran interès en àmplies capes de la població.

Existeixen moltes i diferents formes d'aproximació al complex món dels TCA. L'apartat de la seva etiopatogènia és un dels més conflictius, malgrat

l'aparent consens existent. Aquest consens estableix l'existència d'un model etiopatogènic biopsicosocial amb un conjunt de factors que predisposen, són precipitadors i mantenen la patologia alimentària, amb diverses influències recíproques.

La presentació i la discussió de factors biològics i psicològics excedeix els propòsits d'aquest article, en el qual ens cenyirem als possibles factors socials i/o culturals.

La influència sociocultural es considera actualment com una de les principals causes de l'augment de la incidència dels trastorns en el comportament alimentari en el món occidental

Aspectes socioculturals

La *influència sociocultural* es considera actualment com una de les principals causes de l'augment de la incidència dels trastorns en el comportament alimentari en el món occidental en les últimes dècades.² Podem diferenciar dos aspectes importants:

-*Canvis en els hàbits alimentaris.* A Occident s'ha produït un canvi en el comportament alimentari, i en l'actitud cap al propi cos, arran de certs fenòmens socioeconòmics i culturals: per una banda el creixement i la diversificació de la indústria alimentària, i per una altra l'increment del comerç de productes per aprimar-se (la indústria europea de productes per perdre pes supera els sis bilions d'euros anuals). A causa d'aquests fenòmens apareix en la població una tendència cap a la recerca

incansable de la salut, amb canvis en els règims alimentaris que en ocasions comporta un deteriorament dels hàbits alimentaris. S'han sobreestimat de forma exagerada els riscos del sobrepès per a la salut, i no s'ha tingut en compte que per a alguns individus una obesitat moderada pot ser el seu estat natural. Existeixen moltes creences errònies en referència al pes i a la salut, que es concreten en la creença que el greix és una substància supèrflua o nociva (lipofòbia). La nostra societat tendeix a considerar que la dieta sana es basa en una alimentació baixa en calories, i que el cos sa està mancat de greix.

En la societat actual el fet de menjar s'ha dessocialitzat i individualitzat; els rituals del menjar col·lectiu, en particular el menjar en família, han sofert un declivi radical. Cada vegada es menja menys en els àpats en un horari regularment establert, i s'han substituït els àpats tres vegades al dia per ingestes irregulars en horaris imprevisibles.

Els mitjans de comunicació de masses divulguen de forma continuada l'excel·lència d'estar prim, que s'ha transformat en el més estressant dels ideals a assolir

-Evolució de l'ideal de bellesa femení. Els mitjans de comunicació de masses divulguen de forma continuada l'excel·lència d'estar prim, que s'ha transformat en el més estressant dels ideals a assolir, ja que estar prim és sinònim de salut, èxit, atractiu i seguretat. En aquest temps l'ideal de bellesa femení ha anat evolucionant, esdevenint cada vegada més prim, i les publicacions i la publicitat dedicades a productes i dietes per aprimar-se han augmentat paral·lelament. El missatge que la societat actual transmet, sobretot a les dones i entre elles a les adolescents, és que només quan s'està prim un és atractiu,

i es dona una imatge de triomf i competència. Si a això hi afegim les altes exigències de la societat actual sobre la dona, que se li demana que sigui bona mestressa de casa, que sigui moderna, que estigui a l'alçada de l'home i sigui brillant en el món laboral, l'escenari final resulta certament complicat per al gènere femení.

Alguns experts advoquen pel canvi global de denominació dels TCA, que passarien a denominar-se «trastorns per dieta», i englobarien de forma dimensional anorèxia i bulímia nerviosa, així com els tipus mixtos, i persistiria únicament com a entitat independent la denominada «bulímia multiimpulsiva». Fairburn³ confirma la hipòtesi que al costat de factors de risc generals, apareixen especialment destacats la tendència a fer dietes i els factors de risc relacionats amb aquesta situació (familiars directes en dieta, comentaris crítics sobre la imatge, etc.).

Repassem les dades epidemiològiques més conegudes al voltant dels TCA per poder establir algunes relacions significatives:

Gènere

L'Anorèxia Nerviosa (AN) afecta majoritàriament dones en una proporció del 90-95%, encara que també és cert que existeix un lleuger augment de prevalença en homes.⁴ En aquesta predisposició hi intervindrien més els factors socioculturals que els d'índole biològica, encara que aquests últims puguin tenir un paper encara no del tot qualificat.

Per què en dones?

En general, la dona patiria més que l'home la pressió social establerta pels canons estètics dominants. D'una banda, la dona assumeix el rol tradicional de ser bella i atractiva, per això ha d'emmotllar-se al model estètic vigent, d'altra banda ha d'integrar-se a l'àmbit laboral i mostrar-se tant o més vàlida que els homes, per això tendria a adoptar un rol de característiques masculines (i un model físic andrògin).

En general, la dona patiria més que l'home la pressió social establerta pels canons estètics dominants

Sembla demostrada l'existència d'una sensibilitat especial en l'activitat hipotàlmica de la dona enfront dels efectes de restriccions dietètiques.⁵ No obstant això, la gran pressió actual per aprimar-se que exerceix la publicitat, els missatges de la qual es dirigeixen també cap a la població masculina, així com el paral·lel canvi de rol en l'home farien que la incidència en l'home experimenti un progressiu augment en els pròxims anys.

Edat

És una altra constant epidemiològica que es manté. Els TCA solen debutar al final de la infantesa, durant l'adolescència i a l'inici de la joventut; després d'aquestes edats la incidència és molt menor.

Per què en l'adolescència?

Bàsicament per tractar-se d'una època caracteritzada per la inestabilitat i els canvis físics i psicològics, que faciliten una crisi de valors que conduirà a la formació de la personalitat adulta. Existeix una necessitat d'autonomia, recerca d'autoestima i necessitat d'aprovació. Per això l'adolescent necessita arrapar-se a uns models que li permetin sentir-se part del grup. En aquestes circumstàncies, una persona predisposada tendria a exagerar la importància de la imatge corporal, fins a pensar que el control del pes equival a l'autocontrol, i que la imatge corporal equival a la seva pròpia imatge, i que això es tradueix en èxit i bellesa.

Nivell Socioeconòmic

Des dels primers treballs, clínics o epidemiològics, es posa de manifest que l'AN es presenta amb major freqüència en uns estrats socioculturals concrets:

alts i mitjans-alts, encara que la malaltia es detecta cada vegada amb major freqüència en tots els estrats socials. La baixa prevalença de l'AN a Àsia, Àfrica i en la població negra nord-americana, no ha d'interpretar-se sobre la base de suposades diferències biològiques entre grups poblacionals, sinó en funció de factors socioculturals, de manera que existiria una clara relació entre la pressió de factors socioculturals «occidentals» i la presentació de casos.

Educació

S'accepta de forma unànime que les pacients anorèxiques són joves amb un bon rendiment intel·lectual, que tenen èxit en els estudis i que a causa que pertanyen a classes mitjanes o altes, poden desenvolupar aquestes capacitats. Totes aquestes característiques, unides a l'autoexigència, el perfeccionisme i el desig d'agradar als altres, s'interpreten habitualment com el marc adequat per desenvolupar el trastorn.

S'observa que la incidència d'aquests trastorns ha augmentat en països com el nostre en les tres últimes dècades, en incorporar-se al grup de societats occidentals més avançades i amb uns models socials molt homogenis. En l'actualitat s'observa que en els països de l'est, en adoptar culturalment i políticament la manera de viure occidental, es detecta un progressiu augment dels TCA.

Població

En els primers estudis es destacava la pràctica absència d'AN entre la població negra. Així mateix, era inexistent la literatura sobre TCA en països asiàtics o africans. Amb el creixent interès actual per aquestes patologies, existeix un increment en la descripció de casos en les cultures no occidentals.

Professió

Si la pressió social influeix en la gènesi de l'AN en imposar l'aprimament com a

imatge de moda, és obvi que, en aquestes activitats en les quals el baix pes i la figura esvelta siguin parts integrants de l'èxit, el trastorn serà molt més freqüent. Així succeeix amb les gimnastes, ballarines de ballet i models d'alta costura, entre d'altres.

Del conjunt dels factors etiopatogènics no ens podem oblidar del fenomen del *contagi*, ja que sense contemplar aquest element no és possible entendre l'augment gairebé «epidèmic» d'aquestes patologies en els últims anys.

El *contagi* ja ha estat descrit fa força dècades en els anomenats *trastorns associats a la cultura* per fer referència a algunes patologies (o formes de manifestació de patologies) que semblen estar vinculades preferentment o potser exclusivament a certes circumstàncies socioculturals, o distribuïdes per àrees geogràfiques concretes, o detectades en comunitats ètniques específiques, constituint l'objecte d'estudi de l'anomenada psiquiatria comparativa, psiquiatria transcultural o etnopsiquiatria.

Aquests trastorns representarien la via final comuna per expressar una gran varietat de problemes personals idiosincràtics i de malestar psicològic, i els seus símptomes són extensions i exageracions directes de conductes i actituds normals dins de la cultura, incloent sovint comportaments que solen ser molt ben valorats.

Els factors de competència i imitació ocupen un paper important en molts casos en els quals l'anorèxia és el símptoma principal

Els factors de competència i imitació ocupen un paper important en molts casos en els quals l'anorèxia és el símptoma principal, a través de la rivalitat per superar-se unes a altres en la quantitat d'aliment amb el qual es pot sobreviure

o en la inferioritat de pes. La gent no solament competeix per l'èxit, sinó també per les malalties, especialment si estan de moda.

La gent no solament competeix per l'èxit, sinó també per les malalties, especialment si estan de moda

No hi ha gaire dubtes que els TCA poden englobar-se dintre d'aquest grup de trastorns associats a la cultura. Per això hi ha una elevada freqüència de síndromes incompletes (TCA no especificats), la presència habitual de problemàtica psicològica i relacional, o la comorbiditat⁶ cada vegada major d'altres patologies psiquiàtriques i de trastorns de personalitat (Taula 1). Probablement els pacients amb personalitat histriònica o límit són especialment vulnerables a interioritzar el model de psicopatologia dominant de la seva època. D'altra banda, la Bulímia Nerviosa (BN), comparada amb l'AN com a símptoma, és apresada o adquirida amb relativa facilitat, cosa que explicaria en part la gran heterogeneïtat de les pacients bulímiques i la dificultat d'establir una personalitat bulímica característica. Aquesta circumstància portaria a una progressiva «socialització» de la bulímia, que es converteix en conducta habitual en determinats àmbits com els campus universitaris d'EUA.

Si acceptem que els TCA són trastorns associats a la cultura, la pregunta crucial per a la qual no tenim una resposta és: Quin és el grau d'influència de la cultura?

En relació amb la patologia anorèxica, la cultura en pot ser la causa, el que la precipita, o un simple aparador o embolcall social determinant dels segments de la societat en què apareix l'AN. No obstant això, no han de ser forçosament excloents, i existeix la possibilitat que es donin diferents combinacions en individus diferents.

En el cas de la BN la seva recent descriptió⁷ i el paper primordial dels aliments i la seva aparició exclusiva en societats desenvolupades, fan molt més evident el factor cultural que hi predispone, hi precipita, i que possiblement sigui el que manté aquests quadres.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES:

1. Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Plon; 1964. (Ed. esp.: Historia de la locura en la época clásica. México: Fondo de Cultura Económica; 1967).
2. Ghaderi A, Scott B. Prevalence, incidence and prospective risk factors for eating disorders. Acta Psychiatr Scand. 2001; 104: 122-30.
3. Fairburn CG, Welch SL, Doll HA, Davies BA, O'Connor ME. Risk factors

- for bulimia nervosa: a community-based case-control study. Arch Gen Psychiatry. 1997; 54 (6): 509-517
4. Lindblad F, Lindberg L, Hjern A. Anorexia nervosa in young men: a cohort study. Int J Eat Disord. 2006; 39 (8): 662-666.
 5. Chowdhury O, Gordon I, Lask B, Watkins B, Watt H, Christie D. Early-onset anorexia nervosa: is there evidence of limbic system imbalance? Int J Eat Disord. 2003; 33(4): 388-396.
 6. Halmi KA, Eckert E, Marchi P, Sampugnaro V, Apple R, Cohen J. Comorbidity of psychiatric diagnoses in anorexia nervosa. Arch Gen Psychiatry. 1991 48(8): 712-718.
 7. Russell G. Bulimia Nervosa: an ominous variant of anorexia nervosa. Psychol Med. 1979; 9(3): 429-448.

Taula 1. El fenomen del «contagi» en els TCA: dades que ho avalen

- Augment creixent d'incidència i prevalença fins a nivells «epidèmics».
- Freqüència cada vegada major de síndromes incompletes, quadres mixtos, TCA no especificats...
- Presència de casos d'AN sense trastorns de la imatge corporal ni temor a l'augment de pes, i que semblen acceptar el seu augment de pes.
- Presència habitual de problemàtica psicològica, dificultats relacionades i disfunció familiar.
- Comorbiditat cada vegada major d'altres patologies psiquiàtriques i de trastorns de personalitat.
- Alt grau de competitivitat i rivalitat en la societat actual. Paper important dels mitjans de comunicació.

suggeriments bibliogràfics

La cultura del cos



Martí J. La cultura del cos. Barcelona: UOC; 2008.

Josep Martí, investigador científic del Departament d'Arqueologia i Antropologia del CSIC (Barcelona), a través d'aquest llibre intenta respondre la següent pregunta: Per què cada vegada més ens canviem el cos? Actualment hi ha moltes maneres de canviar el cos que estan de moda: liposuccions, tatuatges, pírcings, silicona... L'aparença –diu l'autor– s'ha tornat essencial, però recorda que la humanitat s'ha marcat el cos en moltes èpoques i cultures. En aquest text, *La cultura del cos*, també analitza quines són les diferències entre els hàbits d'altres societats i els de la nostra.

La saviesa del cos



Puig A, Torralba F. La saviesa del cos. Barcelona: Proa; 2006.

Ens preocupa la imatge externa de nosaltres mateixos i potser ens inquietem de veure que els models estètics que se'ns proposen no s'adiuen amb la realitat que vivim en el dia a dia. L'obsessió pel cos perfecte, pel cos ideal, pot ser font de malestars i patiments; fins i tot, a voltes, deriva en trastorns alimentaris i malalties greus. Necessitem una saviesa que ens orienti cap a una relació equilibrada amb el propi cos i amb el cos dels altres. El cos és un do, un àmbit de relació i de bellesa. En aquest llibre es proposa una ètica del cos centrada en el respecte, la cura i, també, l'acceptació de la seva fragilitat.

Pensar des del cos



Pera C. Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana. Madrid: Triacastela; 2006.

El catedràtic de cirurgia Cristóbal Pera presenta en aquest llibre una reflexió científica i humanista molt sòlida sobre el cos. L'obsessió per l'aspecte físic en el món actual el porta a pensar i desenvolupar preguntes molt interessants: som esclaus o senyors del nostre cos? Tenim un cos o som un cos? Podem utilitzar la cirurgia per eternitzar la joventut o posar-la al servei de la il·lusió d'immortalitat? Per primera vegada en la història la tècnica ens dota de grans possibilitats per dominar i transformar el cos, però quins són els seus riscos i els seus costos?

Ètica i estètica del tenir cura

Ester Busquets i Alibés

Directora de la revista *Bioètica & debat*
 ebusquets@ibb.hsjdbcn.org

resum

En aquest article, primer de tot analitzarem els conceptes *ètica* i *estètica*. Seguidament establim un lligam conceptual entre aquests dos conceptes, a través de diferents autors que han sostingut al llarg de la tradició de pensament occidental que l'ètica i l'estètica són la doble cara de la mateixa moneda. Finalment, intentarem aplicar aquests dos conceptes al tenir cura en el marc de les professions de la salut. Destacarem la importància del gest, la mirada, la paraula.

PARAULES CLAU

ètica, estètica, cuidar

abstract

In this article, first of all, we will analyse the concepts of ethics and aesthetics. Then, we will establish a conceptual link between these two ideas, through different authors who have held, in the course of the occidental thinking tradition, that ethics and aesthetics are the two sides of the same coin. Finally, we will try to apply these two concepts to the task of taking care in the framework of health professions. We emphasize the importance and meaning of the look, words and expression.

KEYWORDS

ethics, aesthetics, care

En aquest article em proposo en primer lloc aclarir el significat semàntic dels conceptes *ètica* i *estètica*, per mostrar després que les persones som animals ètics i animals estètics. Una vegada analitzats els conceptes, establiré el lligam conceptual entre ètica i estètica, a través de diferents autors, per tal que quedi ben palès que tot acte ètic és al mateix temps un acte estètic, i a l'inrevés. Veurem, doncs, com en la tradició del pensament occidental sovint l'acte ètic i l'acte estètic s'han considerat com a inseparables. Finalment, intentaré aplicar aquests dos conceptes, i tot el que hi està relacionat, al tenir cura en el marc de les professions de l'àmbit de la salut.

1. Aclariments semàntics: ètica i estètica

Tal com acabem de dir, comencem per definir els dos conceptes centrals del text: *ètica* i *estètica*, i que, com veurem més endavant, han d'estar en la base del tenir cura.

L'ètica remet al compromís que tota persona té de forjar-se un bon caràcter, que li permeti viure bé, que li permeti assolir una «bona vida»

Ètica: La paraula ètica ve del grec *ethos*. En el seu sentit etimològic comprèn una pluralitat de conceptes: costum, hàbit, caràcter, manera de ser adquirida... L'ètica és també allò que els grecs van qualificar com una «segona naturalesa». L'ètica remet al compromís que tota persona té de forjar-se un bon caràcter, que li permeti viure bé, que li permeti assolir una «bona vida». Aquest caràcter, que

s'anomena també personalitat moral, *ethos*, segona naturalesa, és fruit de la raó i de la voluntat, és a dir, s'adquireix per repetició d'actes que esdevenen hàbits. Uns ens inclinen a obrar bé i els altres ens aparten del bé. En llenguatge aristotèlic parlariem, doncs, en el primer cas, de virtuts, i en el segon, de vicis. És important reconèixer que la llibertat és la condició de possibilitat de l'ètica, sense llibertat no hi ha ètica.

Com deia el grec Aristòtil en la seva *Ètica a Nicòmac*:¹ «No podem triar si som de marbre o d'argila, però sí que podem triar la forma que donem a aquest marbre o a aquesta argila». Es referia, naturalment, al *pathos* (la matèria primera) i l'*ethos*. El *pathos* és allò rebut per part dels nostres progenitors, el que avui designem com «loteria genètica». El *pathos* és innat, i a partir del nostre *pathos* (primera naturalesa) edifiquem el nostre *ethos*, la segona naturalesa, el nostre caràcter. Tots hem d'assumir la responsabilitat d'anar construint la nostra vida.

En sentit filosòfic –no etimològic– entenem per *ètica* o *filosofia moral* la reflexió críticoracional sobre la moral, és a dir, filosòficament parlant la moral és l'orientació i el sentit que donem a la nostra existència. És el que fem perquè considerem que és bo. Tanmateix, l'ètica examina si allò que considerem que és bo ho és realment. Aquest examen s'hauria de fer a través del principi d'universalització, això és, preguntant-nos què passaria si aquell «acte» el portés a terme tothom, a qualsevol lloc i en qualsevol moment. Si se'n derivessin conseqüències positives per a la resta de persones diríem que l'acte moral és bo o que la moral és moral, això és, correcta. En canvi, si de la generalització de l'acte moral se'n derivessin conseqüències negatives per algú diríem que l'acte moral és dolent, o el que és el ma-

teix, un acte moral immoral, incorrecte. En aquest sentit el bioeticista D. Gracia apunta que «una acció és immoral quan no resulta universalitzable al conjunt de tots els homes, és a dir, quan el benefici d'alguns s'aconsegueix mitjançant el perjudici d'altres».²

Per tot això, la gran qüestió, la pregunta fonamental de l'ètica és: Què és el bé? I aquesta pregunta abasta totes les dimensions de la vida humana, també la professional. Això vol dir preguntar-se què és el bé quan em dispo, com a professional de la salut, a tenir cura d'una persona.

Tenir la capacitat per poder-se fer aquestes dues preguntes: Què és el bé?, i Què és la bellesa?, vol dir que la persona és un animal ètic i un animal estètic

Estètica: El segon concepte també és una paraula d'origen grec, l'adjectiu *aisthetikos* significa: facultat de sentir o de comprendre. Si en lloc de l'adjectiu prenem el nom, *aisthesis*, significa sensació, percepció, sentiment d'alguna cosa. A. Baumgarten (1714-1762), que es considera el creador d'una nova branca del saber anomenada estètica, la defineix com a «ciència del coneixement sensible». Aquest autor sosté que el coneixement estètic té una certa claredat, però és una claredat diferent del coneixement intel·lectual.

L'estètica, entesa com a reflexió de l'experiència estètica, es fa la pregunta següent: Què és la bellesa? I aquesta pregunta que estem molt acostumats a fer en el camp de les arts l'hauríem d'aplicar també en el camp de les actituds o accions que configuren la vida humana, i naturalment, el tenir cura.

Tenir la capacitat per poder-se fer aquestes dues preguntes: Què és el bé?, i Què és la bellesa?, vol dir que la persona és un animal ètic i un animal estètic.

Ser un animal ètic vol dir que tenim la capacitat de fer judicis i valoracions ètiques, això és, podem distingir entre accions humanes correctes i accions humanes incorrectes

Ser un animal ètic vol dir que tenim la capacitat de fer judicis i valoracions ètiques, això és, podem distingir entre accions humanes correctes i accions humanes incorrectes, tant si aquestes accions són pròpies com si són dels altres. Les accions humanes, en filosofia, es caracteritzen per ser accions lliures, no imposades sinó triades per la pròpia persona. Per tal que aquestes valoracions no puguin ser esbiaixades ens hauríem de guiar pels criteris universalistes, que són els que defensen els valors morals universals (drets humans). Podem ser animals ètics gràcies a la llibertat, la intel·ligència (raó) i la consciència moral, sense aquests elements seria impossible parlar d'ètica.

Per altra banda, ser un animal estètic vol dir que també tenim la capacitat per fer judicis i valoracions estètiques, distingir el que és bell o estètic del que és lleig o antiestètic. Els judicis estètics no només afecten les arts (pintura, arquitectura, poesia...) o la naturalesa sinó també, com ja veurem, les accions humanes. En les valoracions estètiques hi ha hagut sovint la controvèrsia entre les concepcions subjectivistes i les concepcions objectivistes. Per una banda hi ha els qui creuen que el valor de la bellesa ve donat per la mirada de l'espectador, i no pas perquè hi hagi una característica objectiva en les coses o en les accions (teories subjectivistes). En canvi, a l'altre extrem hi ha els qui postulen que el valor estètic d'una obra o una acció està en la naturalesa d'aquesta cosa o d'aquesta acció, i l'espectador només la reconeix (teories objectivistes).³ Podem fer aquest tipus de valoracions gràcies

a la sensibilitat, el coneixement estètic i la consciència estètica, sense aquestes capacitats tampoc no seria possible parlar d'estètica.

2. El lligam entre ètica i estètica

Pels grecs, que han incidit profundament en la nostra tradició cultural, l'ideal d'home era el «*Kalos kai Agathos*» (en grec, l'home «bell i bo»). És ben clara, doncs, la imbricació entre la bellesa (*kalos*) i la bondat (*agathos*). La bondat és bella i la bellesa és bona.

En aquest sentit hi ha accions estètiques i d'altres d'antiestètiques. L'acció bella i l'acció bona són, en definitiva, la mateixa cosa

En aquest sentit la tradició occidental sovint ha considerat que tot acte bo és bell i tot acte dolent és lleig. Tant per Plató (s. v-iv aC) com per Aristòtil (s. iv aC) o per Plotí (203/204-270), la bellesa (estètica) no es relaciona exclusivament amb elements externs, com podria ser la bellesa del cos o la bellesa d'un paisatge, sinó que es relaciona amb una acció. En aquest sentit hi ha accions estètiques i d'altres d'antiestètiques. L'acció bella i l'acció bona són, en definitiva, la mateixa cosa. Tots aquests autors clàssics col·loquen en el centre dels seus sistemes de pensament la idea de bé o de bondat lligada, naturalment, a la bellesa. Per Plató la idea del bé és la més important en la jerarquia de les idees, perquè fa que la idea sigui idea. Plató cercava la idea de Bé, perquè és la font de la bellesa de les coses. Així s'entén que, en la *República*, en el famós mite de la caverna, la idea del bé pugui ser representada pel «sol». El sol fa possible que es puguin veure, conèixer, totes les coses. I en el mateix text es vincula el bé amb la bellesa: «la idea de bé és l'última i la més difícil de veure; però un cop és

vista, es comprèn que és causa de totes les coses rectes i belles».⁴ Això també inclou, naturalment, les accions. En la mateixa línia Aristòtil, com a bon grec, considerarà que la virtut és la síntesi entre la bellesa i la bondat. I dirà que s'ha d'actuar d'acord amb el bé i la bellesa.⁵ Plotí també identificarà allò bell amb allò bo. Per això en les seves *Ennèades* hi podem llegir: «La bellesa es troba sobretot en la vista, però també n'hi ha en l'oïda per la composició de les paraules; i n'hi ha en la música, de la mena que sigui, perquè hi ha cants i melodies que són bells. I si un es remunta més enllà dels sentits, també trobarà activitats, accions, hàbits i sabers bells, i la bellesa de les virtuts».⁶

Tot i que en la tradició del pensament occidental s'hagi unit la bondat amb la bellesa, també hi ha hagut intents d'erigir una estètica independent, allunyada de consideracions metafísiques, lògiques, psicològiques o gnoseològiques

Més tardanament, i sense pretendre ser exhaustius, la identificació de la bellesa amb la bondat es troba també en la filosofia anglesa del sentiment moral, en particular en Shaftesbury (1671-1713). També Schiller (1759-1805) relacionarà allò bell amb la raó pràctica, l'ètica, i tindrà una gran influència en F. Dostoievsky (1821-1881), el gran novel·lista rus, que en *Els endimoniats* dirà: «Bé sabeu que la humanitat pot sobreviure sense ciència, sense pa, però sense la bellesa no pot». Per ell la bellesa és la llum que ens revela el secret de la vida: «la bellesa salvarà el món». Malgrat que el bé i el mal es puguin reunir sota la forma de la bellesa, ell creu que en allò bell hi ha el bé i la redempció. Tot i que en la tradició del pensament occidental s'hagi unit la bondat amb la bellesa, també hi ha

hagut intents d'erigir una estètica independent, allunyada de consideracions metafísiques, lògiques, psicològiques o gnoseològiques. Aquí sostindrem el binomi o el nexa entre ètica i estètica. I el que farem a continuació és concretar aquest lligam entre ètica i estètica del tenir cura.

La condició humana es caracteritza, entre molts altres aspectes, per la seva vulnerabilitat. I el tenir cura és una resposta a la fragilitat o vulnerabilitat de la persona

3. L'ètica i l'estètica del tenir cura

La condició humana es caracteritza, entre molts altres aspectes, per la seva vulnerabilitat. I el tenir cura és una resposta a la fragilitat o vulnerabilitat de la persona. «Ser vulnerable és ser finit, estar exposat a l'erosió, és estar exposat a la ferida i l'ultratge, a la malaltia, al sofriment i a la mort».⁷ Hans Jonas en la seva obra *El principi de responsabilitat* elabora un discurs ètic que gravita entorn de la idea de responsabilitat. «La responsabilitat –diu aquest autor– es pot definir com l'obligació de tenir cura de l'altre ésser humà vulnerable».⁸ La irresponsabilitat és, doncs, l'oblit de l'altre, el menyspreu de la seva persona. Per tant, la idea ètica de vulnerabilitat es refereix al deure o a la responsabilitat que tenim envers la fragilitat, tan pròpia com aliena. Abans, però, d'endinsar-nos en aquesta resposta ètica (i estètica) del tenir cura crec que seria interessant aturar-nos un moment en algunes premisses importants:

1) *El valor d'una cosa va unit a la seva fragilitat*: Podem dir que la consistència entitativa d'una cosa és inversament proporcional al seu valor. Dit d'una altra manera, com més valor té una cosa,

més fràgil és. Fixem-nos si no en la diferència entre la consistència entitativa d'una pedra i una persona i el seu valor. Aquesta idea la desenvolupa molt bé el pensador francès B. Pascal (1632-1662) quan defineix la condició humana com una barreja de misèria i grandesa: «L'home és una canya, la més feble de la natura, però una canya pensant». En aquest sentit, reconèixer l'enorme valor de la persona és reconèixer també la seva enorme fragilitat. Una fragilitat que és present al llarg de tot el cicle vital, des del bressol fins a la tomba, i que requereix sovint, a voltes molt sovint, la resposta ètica per part dels altres.

Si la vulnerabilitat no es fes present en la vida de les persones el tenir cura no tindria cap sentit, esdevindria innecessari, un absurd

2) *La fragilitat com a condició de possibilitat de l'acte ètic i estètic*: si la vulnerabilitat no es fes present en la vida de les persones el tenir cura no tindria cap sentit, esdevindria innecessari, un absurd, perquè la persona ja seria autosuficient per gestionar la seva pròpia vida. Però com que el més habitual és que la vulnerabilitat es manifesti, i ens converteixi en subjectes dependents, podem afirmar, recordant la idea de H. Jonas, que tenir cura d'aquesta fragilitat ens permet entrar en una experiència de caràcter ètic i estètic.

3) *El caràcter únic de l'experiència ètica i estètica*: la tirania del temps que ens llança a la finitud, diria M. Heidegger (1889-1976), és el que fa únic cada instant i tots els instants. Com més intensa és una experiència ètica i estètica més genera la sensació d'esquinçament, per la seva brevetat, perquè no hi ha «una altra vegada». El desig de poder-la renovar és forçosament d'una altra manera, perquè tota experiència ètica i estèti-

ca és única. La vulnerabilitat (malaltia, sofriment, mort...), sovint tan rebutjada, resulta que en el fons és la que ens permet donar valor als esdeveniments de la vida. Shakespeare (1564-1616) ho expressa molt bé en aquest text: «Comprèn això, el que fa el teu amor més fort / és estimar bé allò que has de deixar d'aquí a un instant». Com diu F. Cheng en les seves *Cinc meditacions sobre la bellesa*: «Cada experiència de bellesa recorda un paradís perdut i crida a un paradís promès».⁹ Per tant, l'experiència ètica i estètica és un moment únic, creatiu, que cal saber aprofitar en el desenvolupament del tenir cura.

Un cop exposades aquestes premisses ens podem endinsar tot seguit, i sense aspirar a ser exhaustius, en alguns dels elements fonamentals que configuren l'ètica i l'estètica del tenir cura:

Tant els professionals com les institucions pateixen una malaltia (teleopatia), que consisteix en l'obtenció acrítica de resultats, al marge de qualsevol valoració ètica

- *L'acte tècnic*: Recentment el professor K. E. Goodpaster ha posat de manifest la dificultat que hi ha en aconseguir que les accions tècniques dels professionals –i també de les organitzacions– siguin valorades també axiològicament, és a dir, des del punt de vista ètic. Aquest autor ha desenvolupat la idea de la *teleopatia*. Segons ell, tant els professionals com les institucions pateixen una malaltia (*teleopatia*), que consisteix en l'obtenció acrítica de resultats, al marge de qualsevol valoració ètica. L'important són els fins, independentment dels mitjans que utilitzem per arribar a aquests fins. La idea de Goodpaster requereix ser analitzada a fons, perquè si no posem remei a aquesta malaltia, caurem en la instrumentalització –sempre tan perillo-

sa– del tenir cura. Associar la correcció tècnica amb la correcció ètica (que és al mateix temps estètica) és el primer pas per poder desenvolupar després algunes de les actituds que s'engloben dins del concepte de correcció ètica.

Sovint creem una falsa dicotomia entre tècnica i ètica. La bioètica és l'intent, com diria V. R. Potter, de traçar un pont entre les ciències i les humanitats. L'acte tècnic no pot ser independent de l'actitud ètica. Per això diem que la primera norma bàsica del tenir cura és vetllar per la correcció tècnica, sense oblidar en cap moment que la correcció tècnica ha d'anar associada necessàriament amb la correcció ètica, i que permetrà al mateix temps l'aparició de la bellesa estètica.

El gest que esdevé bonic o bell és perquè al seu darrere hi ha una ètica, és a dir, una intencionalitat adreçada al bé

- *El gest*: el gest és un moviment corporal que intenta expressar certs pensaments, sentiments... i que enriqueix profundament el llenguatge i la comunicació. La vida està plena de gestos amb significats compartits, per això gairebé sense adonar-nos-en classifiquem els gestos entre aquells que són correctes i bonics i aquells que són incorrectes o obscens. El gest que esdevé bonic o bell és perquè al seu darrere hi ha una ètica, és a dir, una intencionalitat adreçada al bé. En el tenir cura els gestos més significatius són aquells que es relacionen amb el tacte. Tocar una persona, acariciar el front, donar la mà o posar la mà sobre l'espatlla són gestos que en l'univers simbòlic de les persones són una mostra d'atenció, respecte, proximitat, comprensió, preocupació per l'altre. Per això és tan important que en el tenir cura es desenvolupi la cultura del gest. Volem dir, però, la del gest autèntic, no pas l'epidèrmic o superficial. És aquest gest

d'autenticitat envers l'altre el que fa que l'ètica i l'estètica es fonguin en una sola cosa, que s'uneixi l'ètica del gest amb l'estètica del gest.

És cert, també, que el fenomen de la multiculturalitat, propi de les societats globalitzades, ens obligarà a repensar tot l'univers simbòlic del gest, atès que aquest simbolisme pot variar –i a vegades molt– d'una cultura a una altra. La pluralitat cultural farà necessari, per una banda, reorientar algunes conductes gestuals establertes en el tenir cura, i per l'altra gestar-ne de noves, adequades a la persona que tenim davant, i que espera del professional de la salut el gest més sensible i més adequat.

- *La paraula*: Passem del gest a la paraula, de la comunicació no verbal a la comunicació verbal. Dessota del concepte de «paraula» hi ha molts implícits: el parlar, l'escoltar, el comprendre, el dialogar. En la societat postmoderna, o en la «modernitat líquida», en paraules de Z. Bauman, la paraula i tot el que hi va lligat està en crisi: sovint la paraula s'instrumentalitza, les premses no ens deixen escoltar, el monòleg substitueix el diàleg. La manca d'escolta i de diàleg és una de les principals causes d'incomprensió de la situació que viu l'altre.

En les paraules, com en els gestos, també hi descobrim la bellesa. Hi ha paraules boniques que ens toquen profundament, que ens fan sentir bé, ens tranquil·litzen o ens emocionen

En les paraules, com en els gestos, també hi descobrim la bellesa. Hi ha paraules boniques que ens toquen profundament, que ens fan sentir bé, ens tranquil·litzen o ens emocionen, en canvi, n'hi ha d'altres que ens fan sentir malament, ens fereixen o ens malme-

ten l'ànim. Darrere les paraules boniques o belles sempre hi ha l'ètica. L'ús pervers o malintencionat de la paraula s'oposa a la bellesa. En el tenir cura s'ha de saber gestionar amb encert l'ús de la paraula, i això en alguns casos pot ser tant o més eficaç que l'administració farmacològica.

L'escolta també es relaciona amb l'ètica i l'estètica. En el tenir cura escoltar una persona és estar disposat a apropar-se a l'altre, a conèixer el seu món ideològic i/o els racons de la seva interioritat. Quan la persona de qui tenim cura ens permet compartir el seu univers personal, escoltar amb delicadesa i cura és la millor manera de manifestar-li el nostre respecte. Cal tenir present que en situacions de vulnerabilitat la persona generalment necessita més que mai ser escoltada.

Saber escoltar, saber comprendre, saber dialogar, saber fer silenci... són actituds del tenir cura que quan es porten a terme amb autenticitat són d'una bellesa i una bondat sublimes

L'escolta, però, no és un acte passiu, obliga a qui escolta a fer un pas més: comprendre el qui s'expressa i establir-hi un diàleg sincer. La comprensió de l'altre és essencial per poder determinar el com cal tenir cura de l'altre. Descobrir aquest com és trobar el mecanisme perquè el tenir cura sigui qualitativament adequat. Veurem a continuació com el camí de la comprensió no s'esgota en la paraula. De l'escolta també n'ha de sorgir el diàleg, o el silenci. El diàleg esdevé un element essencial del tenir cura, perquè la persona descobreix que el que ha expressat no ha caigut en un sac foradat, sinó que el professional de la salut ha estat sensible a les seves paraules, a la seva situació, i es pot establir així una relació més reeixida, de més con-

fiança. Tanmateix a vegades la persona explica situacions tan dures que deixen l'interlocutor mut, sense paraules, perquè la millor resposta, si és que existeix, és el silenci.

Saber escoltar, saber comprendre, saber dialogar, saber fer silenci... són actituds del tenir cura que quan es porten a terme amb autenticitat són d'una bellesa i una bondat sublimes.

- *La mirada*: En el tenir cura, a diferència del gest, l'escolta atenta o el diàleg comprensiu, s'ha posat poc èmfasi en la mirada. El polifacètic poeta alemany J. W. Goethe (1749-1832) es preguntava: «Què és allò més laboriós? El que sembla fàcil. Poder veure amb els ulls allò que tens a la vista». En aquest sentit J. M. Esquirol, en la seva obra *La mirada atenta*, ens diu: «la mirada té alguna cosa d'estranya, de paradoxal: la total facilitat de mirar contrasta amb la dificultat de mirar bé (...) la mera percepció visual gairebé no mereix cap esforç, mentre que el mirar bé, això sí que costa: dirigir la mirada i concentrar-se en alguna cosa suposa un esforç».¹⁰

La mirada atenta, delicada, profunda... és una mirada ètica i estètica, en el sentit que mostra una inclinació per arribar a comprendre la situació en què viu i en què es troba la persona o el grup de qui tenim cura

La mirada atenta, delicada, profunda... és una mirada ètica i estètica, en el sentit que mostra una inclinació per arribar a comprendre la situació en què viu i en què es troba la persona o el grup de qui tenim cura, amb un objectiu molt clar: trobar la resposta més adequada per suprimir o alleujar el malestar. O, dit altrament, trobar la resposta més adequada per potenciar al màxim el benestar.

La mirada atenta ens ha de portar a examinar la manera com tenim cura de les persones, la sensibilitat metafòrica de la mirada ens farà adonar que el tenir cura no pot ser una activitat mecànica, automàtica i irreflexiva, encara que sovint hi hagi uns protocols que dirigeixin la nostra actuació. La qualitat del tenir cura passa per donar valor a la individualitat, per repensar de nou i cada vegada el com cal tenir cura de l'altre.

La mirada ètica és al mateix temps una mirada estètica. La mirada sensible, la que no només mira allò que es mostra, sinó la que veu realment allò que es mostra, quan és capaç de ser sensible a la vulnerabilitat de la persona, i donar-hi una resposta encertada, llavors es manifesta novament la fusió entre la bondat (acció ètica) i la bellesa (acció estètica).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES:

1. Aristóteles. Moral, a Nicómaco. Madrid: Austral; 1987. (10a edició)
2. Gracia D. Fundamentación y enseñanza de la bioética. Bogotá: El Búho; 1998.
3. Beardsley MC, Hospers J. Estetica. Historia y fundamentos. Madrid: Cátedra; 1997.
4. Platón. La República o El Estado. Madrid: Austral; 2006. L. VII, 517b – 517c.
5. Bayer R. Historia de la estética. Madrid: FCE; 1989.
6. Plotí. Ennéades (Antología). Barcelona: Edicions 62; 2005.
7. Torralba F. Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas. Madrid: Institut Borja de Bioètica – Fundación Mapfre Medicina; 2002.
8. Jonas H. El principio de responsabilidad. Barcelona: Herder; 1995.
9. Cheng F. Cinco meditaciones sobre la belleza. Madrid: Siruela; 2007.
10. Esquirol JM. El respeto a la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología. Barcelona: Gedisa; 2006.

El respecte de la vida: el biocentrisme en ètica mediambiental

Juan Alberto Lecaros

Llicenciat en dret.

Alumne del Màster Universitari de Bioètica

Institut Borja de Bioètica(URL).

albertolecaros@yahoo.it

resum

El valor inherent de *tota* la naturalesa porta a preguntar-se què la sosté. Intuitivament reconeixem que som vida enmig de la vida, la qual vol seguir vivint com nosaltres. Però la resposta que les ètiques mediambientals centrades en la vida han donat a la pregunta sobre per què tota vida mereix respecte, quan és un fi en si mateixa igual que l'ésser humà, ha estat diferent. Si bé totes elles se situen més enllà del paradigma antropocèntric en ètica, la qüestió és com s'harmonitza el lloc singular de l'home en la naturalesa.

PARAULES CLAU

igualitarisme biòtic, biocentrisme, zoocentrisme, responsabilitat

abstract

The inherent value of the whole nature leads us to ask ourselves what maintains it. We intuitively admit that we are life among life, which wants to keep on living as we do. But the answer that environmental ethics focused on life have given to the question about why any life deserves respect, as it is a purpose itself, like the human being, has been different. Although all of them position themselves beyond the anthropocentric paradigm of ethics, the question is how to harmonise the singular niche of man in nature.

KEYWORDS

biotic egalitarianism, biocentrism, zoocentrism, responsibility

És de coneixement general que allò que, fins avui, distingeix el planeta terra de tot altre planeta és la vida. Però és menys conegut que la vida no és merament el contingut d'aquest planeta, sinó allò que va permetre que aquest fos el lloc per albergar més vida. No hi ha vida perquè el nostre planeta tingués certes característiques físiques propícies per ella, sinó que foren determinades formes de vida primitiva les que van generar les condicions físiques (atmosfèriques) per a l'existència de més vida en el planeta, i per donar origen a l'evolució. Si en l'article anterior, «Les ètiques de la Terra» (B&D, núm. 51), destacàvem el paper que el concepte «terra» té en els orígens de l'ètica mediambiental, principalment de la mà del seu gran mentor Aldo Leopold, ara diem que el concepte que hi ha al darrere del valor de la «terra» és el de «vida».

Les ètiques de la naturalesa que se centren exclusivament en la consideració moral de l'ésser viu s'agrupen sota el nom de biocentrismes

Més enllà del valor que l'ésser humà pugui donar a la naturalesa, les ètiques que s'agrupen sota el nom d'*ecocentrismes* creuen en el valor inherent de tota la naturalesa, i consideren moralment els ecosistemes, la biosfera i la terra. Per això cal estudiar el valor de la vida. Perquè, precisament, el valor d'aquests sistemes ecològics es fonamenta, en última instància, en el valor de la vida. Les ètiques de la naturalesa que se centren exclusivament en la consideració moral de l'ésser viu s'agrupen sota el nom de *biocentrismes*. A aquests enfocaments dediquem aquest article.

No obstant això, sota aquest nom hi ha postures molt diverses. Unes defensen que només alguns éssers vius mereixen consideració moral, i això en virtut de la seva capacitat sensible o per ser individus amb consciència (*zoocentrisme* o *animal-welfarism*). Altres postulen que tot ésser viu, sigui animal o vegetal, independentment del grau de les seves capacitats, mereix *igual* respecte (*biocentrisme fort* o *igualitarista*). I, finalment, uns altres consideren que tota la vida és digna de valor en si mateixa, però que no tot ésser viu gaudeix de la mateixa prioritat moral, aquesta depèn de la complexitat de cada sistema viu (*biocentrisme moderat*).

Es el valor de la vida el que estimula a pensar que les fronteres de la comunitat moral no s'acaben en l'ésser humà

Tanmateix, abans d'entrar en aquest debat és important destacar que és el *valor de la vida* el que estimula a pensar que les fronteres de la comunitat moral no s'acaben en l'ésser humà, i que la vida és l'ésser que apel·la a una obertura de la consciència ètica, i ens empeny a reconèixer que som vida enmig de la vida. Vida que vol seguir vivint com nosaltres, com deia el metge i pensador Albert Schweitzer,¹ que és qui va anticipar les idees de respecte per tota la vida. No és, doncs, només la vida humana la que té valor intrínsec, sinó també la vida extrahumana en la naturalesa. Aquest conjunt de teories ètiques serveixen per fonamentar el perquè la naturalesa és un fi en si mateixa, la qual cosa exigeix un deure moral per part de l'ésser humà –en tant que subjecte moral– amb la naturalesa. Aquest deure només

l'assumeix l'ésser humà, perquè és l'únic ésser que es pot considerar *agent moral*, això és, aquell ésser que és responsable i té capacitat de contreure obligacions. Tanmateix, això no significa que ell sigui l'únic membre de la comunitat moral, perquè hi ha altres éssers que participen d'ella, encara que no com a agents, si com a pacients morals, és a dir, com aquells éssers que per ser fins en si mateixos, per tenir un valor o bé propi a realitzar, mereixen consideració moral i respecte.

La comunitat de la vida en la terra

El concepte ecològic de «comunitat de vida» (*biocenosi*), creat a finals del s. XIX per K. Möbius, expressa la interdependència sistèmica dels éssers vius i el medi en el qual es troben. Aquí s'inclou, naturalment, l'ésser viu humà que a diferència de la resta de vida pot alterar amb la seva acció la simbiosi natural en escales no assimilables per la «terra». Precisament d'aquí sorgeix l'estímul de Leopold de pensar la correlació que això té amb l'ètica. La comunitat ètica entre éssers humans, que té com a fi la cooperació entre els seus membres, s'ha d'estendre, segons ell, a la comunitat de vida a la qual pertanyen naturalment, perquè hi ha una interdependència que s'ha de tenir en compte moralment i no només instrumentalment, aquesta *simbiosi* o cooperació natural té un valor moral i no només un valor econòmic.

*James Lovelock
sosté en la seva Teoria
Gaia (abans Hipòtesi Gaia)
que la vida i el
planeta no evolucionen
separadament*

Després l'ecòleg rus Vernadsky, a finals de la dècada de 1920, va aprofundir en la idea de «bioesfera» i va mostrar la ubicuitat i indivisibilitat de tota la vida en la terra, i com aquesta i aquella

s'entrellacen íntimament, sense perdre de vista que l'home és l'únic ésser viu que pot arribar a ser una «força geològica planetària», en la mesura que imposa la tecnoesfera sobre la biosfera.²

Però més enllà de l'íntim vincle entre la vida i la terra, el fet que sigui la vida la que dirigeix el curs de les condicions ambientals adequades per a la seva existència en la superfície és una idea recent. Aquesta idea es deu al geoquímic anglès James Lovelock (1919), que sosté en la seva Teoria Gaia (abans Hipòtesi Gaia) que la vida i el planeta no evolucionen separadament i que la vida no s'adapta simplement a les condicions planetàries, sinó que la totalitat dels organismes que componen la terra formen un sistema autoregulat juntament a la superfície rocosa, els oceans i l'atmosfera, i aquest sistema d'autoregulació compost per la vida i la matèria no viva, anomenat *Gaia*, tendeix a regular les condicions de la superfície perquè siguin al màxim de favorables per a la vida que en aquell moment pobla la terra. Aquesta autoregulació avui s'està alterant a causa de l'acció tècnica de l'home amb conseqüències a escala planetària.³

*La vida, la humanitat
i la terra se'ns
mostren, llavors,
com nusos d'una
mateixa corda. Però,
què és el que fa
que tota la vida i no
sols la vida humana
tingui un valor per ella
mateixa en la terra?*

Aquesta experiència científica del per què la vida i la terra estan indisso- lublement unides es correlaciona amb l'experiència filosòfica, que vam analitzar en l'article anterior. Segons Husserl, la humanitat pertany essencialment, i no per mera contingència, al sòl de la terra i aquest és un judici d'existència del que ell anomenava el *Lebenswelt*

[món de la vida], el sòl o fonament del nostre pensar. La vida, la humanitat i la terra se'ns mostren, llavors, com nusos d'una mateixa corda. Però, què és el que fa que tota la vida i no sols la vida humana tingui un valor per ella mateixa en la terra, és a dir que sigui un fi en si independent del nostre propi fi, val a dir, que tingui un valor més enllà del valor que està en relació a les nostres necessitats o fins?

Les respostes de l'ètica que s'han ocupat de la *dignitat de la naturalesa* han estat distintes. En una o altra resposta el lloc de l'home en la naturalesa, des del punt de vista ètic, no és exactament el mateix, encara que totes aquestes ètiques estan més enllà del paradigma antropocèntric en ètica; és a dir, aquell que concedeix valor intrínsec només a l'ésser humà, ja que és l'únic ésser que mereix respecte directament per la seva autonomia i raó, considerant que la resta de la naturalesa només té un valor instrumental i no mereix respecte directament, en tot cas indirectament, perquè millora el benestar físic, psíquic i moral de l'home.

Zoocentrisme: Peter Singer i Tom Regan

Què és allò moralment rellevant? És la facultat de raonar, el llenguatge o la llibertat d'un ésser que pertany a una espècie determinada? Però, què passa amb aquells éssers d'aquesta mateixa espècie que estan mancats de raó, capacitat discursiva i autonomia per a prendre decisions, com són els nens, els discapacitats intel·lectuals o les persones grans amb les facultats mentals deteriorades? És que aquests últims no compten moralment? A finals del s. XVIII, el pare de l'utilitarisme, Jeremy Bentham, es feia aquestes preguntes posant en la picota el «límit insuperable» de la moral i veient-lo com un prejudici objectable. Ell conclouia que el criteri d'inclusió dels individus en la comunitat moral «no és si poden raonar, o si poden parlar, sinó si poden sofrir».⁴

Excloure els interessos dels animals de l'univers moral pel mer pretext que no pertanyen a l'espècie humana és tan arbitrari com ho va ser en algun moment excloure per motius de raça o sexe els interessos d'altres éssers humans

Alguns animals senten plaer i dolor, tenen capacitat sensitiva igual que nosaltres, i per tant tenen *interès* en evitar el dolor i augmentar el plaer, en aquest sentit aspiren a una vida bona. I si des del punt de vista ètic, segons el principi d'universalitat, és racional que considerem tots els interessos dirigits a una vida bona amb el mateix grau d'importància, llavors, excloure els interessos dels animals de l'univers moral pel mer pretext que no pertanyen a l'espècie humana és tan arbitrari com ho va ser en algun moment excloure per motius de raça o sexe els interessos d'altres éssers humans. Si incloem en la comunitat moral a éssers de la nostra espècie que estan mancats de les capacitats que segons les ètiques tradicionals faculten per a ser *persona*, per què altres éssers amb interessos defensables, i que tampoc són persones, no hi poden ser inclosos?

L'exclusió dels animals que senten és un prejudici irracional que dona major importància als interessos d'un individu per pertànyer a l'espècie humana en detriment d'altres espècies

Aquest és el punt de partida del raonament de Peter Singer,⁵ que seguint els criteris utilitaristes d'igual consideració d'interessos i el principi de maximitza-

ció del major plaer pel major nombre d'individus, no pot arribar a cap altra conclusió que la que diu que l'exclusió dels animals que senten (pateixen) és un prejudici irracional que dona major importància als interessos d'un individu per pertànyer a l'espècie humana en detriment d'altres espècies. Aquest perjudici Singer el denomina «*especieisme*».

Hem d'evitar fer sofrir els animals, per exemple en la cria intensiva amb fins alimentaris i l'ús d'aquests en l'experimentació

És el mateix matar una *persona* que un animal no humà amb capacitat de sofrir? Singer davant d'aquesta pregunta es veu obligat a matisar les seves postures inicials. La negativa s'obté distingint entre els éssers autoconscients (éssers humans) que desitgen seguir vivint perquè són capaços de concebre's a si mateixos amb un passat i un present, i els éssers merament conscients (animals no humans) que no són capaços de conèixer la preferència d'una vida que aspira a prolongar-se. Tanmateix, diu Singer, això no implica que no respectem els interessos dels animals, ja que aquests segueixen tenint un interès en experimentar tant plaer i tan poc dolor com sigui possible. En conseqüència, hem d'evitar fer sofrir els animals, per exemple en la cria intensiva amb fins alimentaris i l'ús d'aquests en l'experimentació.

Altres defensors dels animals veuen en aquests criteris utilitaristes deficiències que deixen en un estat de vulnerabilitat els interessos morals d'aquests éssers. En efecte, Tom Regan⁶ considera que només es pot defensar l'interès moral dels animals concedint-los drets per tenir un valor inherent, en la mesura que són éssers que pel seu grau de consciència (els mamífers superiors almenys) són «subjectes per a una vida»

que pot anar millor o pitjor per a ells i que obliga a tractar-los com a fins i no com a simples mitjans, de la mateixa manera com Kant pensava que havíem de tractar les persones.

El valor igualitari de tota vida: P. W. Taylor

Tanmateix, aquests criteris no són encara massa antropocèntrics? Cal preguntar-se si només tenen interès moral aquells individus vius que són conscients o tenen capacitat de sofriment. No hi ha un interès moral també en l'instint inconscient dirigit a la realització natural de cada ésser viu? Un ésser que té aquestes «activitats conatives», això és, aquelles que li permeten lluitar per prolongar la vida, sigui conscientment o inconscient, i conegui o no aquest fi, té interessos. I qui té interessos té un «bé» que mereix consideració moral, almenys com a pacient moral. Així pensava el filòsof Joel Feinberg,⁷ i no obstant això considerava la vida vegetal com a mancada d'aquesta vida conativa i, per tant, fora del domini moral.

El principi de respecte a la vida s'aplica a tota la vida sense distinció, i, per tant, manca de fonament pensar que la vida humana sigui superior a les altres

Per P. W. Taylor⁸ aquesta és una exclusió injustificada perquè qualsevol individu viu «lluita per conservar-se i per aconseguir el seu propi bé d'una manera pròpia i singular», això és, té un valor inherent, que el fa objecte de respecte moral per si mateix. I si *tot* ésser té un valor en ell mateix com a ésser que persegueix el seu propi fi, *el principi de respecte a la vida* s'aplica a tota la vida sense distinció, i, per tant, manca de fonament pensar que la vida humana

sigui superior a les altres. En efecte, no podem aplicar els mèrits o capacitats humanes per comparar altres éssers que també són fins en si mateixos en la naturalesa.

Aquest igualitarisme biòtic radical, tanmateix, es presenta com a impracticable perquè hem de seguir alimentant-nos i protegint-nos de la depredació macroscòpica i microscòpica

Aquest igualitarisme biòtic radical, tanmateix, es presenta com a impracticable perquè hem de seguir alimentant-nos i protegint-nos de la depredació macroscòpica i microscòpica. A més, la pròpia vida extrahumana ens indica que aquest principi de respecte total no té on sostenir-se en la naturalesa. Llavors s'ha de distingir –com pensa Goodpaster–⁹ la *consideració moral* de tota la vida del *significat moral* d'uns éssers vius en relació a altres. Necessitem criteris de prioritat que jerarquitzin el lloc de l'home i la resta de la vida en la naturalesa dins del marc del respecte a tota la vida.

Que l'ètica només sigui per als éssers humans (les persones o agents morals) no significa que l'ètica sigui només sobre aquests

L'ésser humà com a guardià de la vida: Hans Jonas

Que l'ètica només sigui per als éssers humans (les persones o agents morals) no significa que l'ètica sigui només sobre aquests. Hem de ser capaços d'apreciar en la seva justa mesura el lloc singular de l'home en la naturalesa i la crida

moral a la qual ha de respondre. L'ésser humà no està separat de la naturalesa, és un fruit evolutiu d'ella, que diposita en ell una esfera de llibertat en l'actuar i en el conèixer, de la qual ha de respondre adequadament. L'adequació és la *responsabilitat* per aquesta llibertat, llibertat que té a càrrec el *món de la vida* del qual sorgeix. En aquest sentit, com sosté Hans Jonas,¹⁰ una ètica que supera l'antropocentrisme tradicional, segueix essent en certa mesura antropocèntrica, perquè el seu primer deure està orientat a no arriscar l'existència de la vida humana futura del planeta, vida que no més podem desitjar que es perpetui en una terra capaç d'acollir-la dignament. L'imperatiu ètic està dirigit llavors, en primer lloc, a una vida humana digna en el futur, però aquesta vida serà digna en la mesura que es custodii solidàriament tota la vida en el planeta. Aquesta humanitat futura, a la vegada, serà la que es farà càrrec de continuar reconeixent el valor (de la vida) en el món.

Una ètica que supera l'antropocentrisme tradicional, segueix essent en certa mesura antropocèntrica, perquè el seu primer deure està orientat a no arriscar l'existència de la vida humana futura del planeta

L'home, en conseqüència, és l'únic ésser capaç de *respondre* a la crida que la vida fa a la terra, crida que apel·la a la unitat de l'ésser i del bé. I això implica per a l'ésser humà assumir la responsabilitat d'allò que no li pertany, però que fa de la seva vida alguna cosa digna en la terra, i que es resumeix en la responsabilitat per la pregunta sobre per què *ha d'existir* alguna cosa en el món en lloc del no res? Els éssers humans presents tenim un deure amb els éssers humans futurs, i no podem arriscar la seva exis-

tència ja que ells hauran de continuar fent-se aquesta pregunta, i respectar tota forma de vida en la terra.

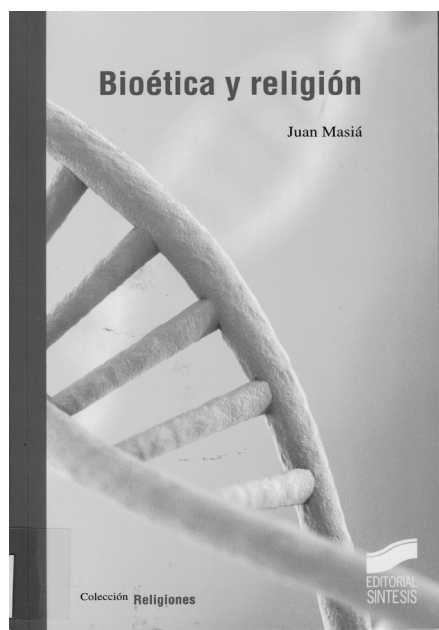
REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES:

1. Schweitzer A. Filosofía de la civilización. Buenos Aires: Editorial Sur; 1962.
2. Vernadsky V. The Biosphere and the Noosphere. American Scientist. 1945; 33: 1-12. Deléage JP. Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y de la naturaleza. Barcelona: Icaria; 1993.
3. Lovelock J. Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra. Barcelona: Herman Blume Ediciones; 1983. Lovelock J. La venganza de la Tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad. Barcelona: Planeta; 2007.
4. Bentham J. Introduction to the Principles of Morals and Legislation. London: The Athlone Press, 1970 [1789]. p. 283.
5. Singer P. Liberación animal. Madrid: Trotta; 1999. (Ed. original es de 1975).
6. Regan T. The Case for Animal Rights. Berkeley: University California Press; 1983.
7. Feinberg J. The Right of Animal and Unborn Generations. En: Blackstone WT, editor. Philosophy and Environmental Crisis. Athens: University of Georgia Press; 1974.
8. Taylor PW. Respect for Nature. New Jersey: Princeton University Press; 1986.
9. Goodpaster K. On Being Morally Considerable. Journal of Philosophy. 1978; 75(6): 308-325.
10. Jonas H. El principio vida. Madrid: Trotta; 2000. Jonas H. El principio de responsabilidad. Barcelona: Herder; 1995.

Bioètica i religió

Francesc Abel i Fabre, s.j.

President Institut Borja de Bioètica (URL).
Acadèmic de número de la Reial
Acadèmia de Medicina de Catalunya.
fabel@ibb.hsjdcbn.org



Masiá J. Bioética y religión. Madrid:
Editorial Síntesis; 2008.

L'autor ens ofereix un text correcte, sincer, crític, mostrant un gran respecte per les persones i per les confessions religioses. S'identifica amb la queixa d'Unamuno contra les que ell anomenava «dues inquisicions»: el positivisme científista i el dogmatisme teològic

El professor d'antropologia filosòfica i teologia moral Juan Masiá ens ofereix un excel·lent text, centrat fonamentalment en el que poden i han de fer la bioètica i les religions en un esforç necessari per ajudar-se mútuament. En paraules de l'autor que subscrivim: «La bioètica, sense convertir-se en una religió, ni substituir les religions, pot incitar-les a revisar ensenyaments i normes a la llum de noves dades. Les religions, sense imposar normes, poden contribuir a la recerca interdisciplinària i intercultural de criteris en bioètica. L'enriquiment pot ser mutu, en un camí d'anada i tornada, però el repte és difícil per a ambdues parts».

Una ètica que presumeixi de l'adjectiu de religiosa igual que aquella que es reconegui com a laica han de passar la prova del nou de la seva obertura o entossudiment

L'autor ens ofereix un text correcte, sincer, crític, mostrant un gran respecte per les persones i per les confessions religioses. Es posiciona en la línia revisionista posterior al Concili Vaticà II. S'identifica amb la queixa d'Unamuno contra les que ell anomenava «dues inquisicions»: el positivisme científista i el dogmatisme teològic. Recorda que la reflexió filosòficoantropològica ens convida, alhora que ens ajuda, a poder evitar dos extrems: d'una banda, el d'un moralisme acolorit de religiositat que s'excedeix imposant normes i, per una altra, el del secularisme ingenu d'un pretès ésser humà universal i abstracte que prescindís del condicionament cultural i concebés els valors com si fossin aigua destil·lada, exempts de la coloració pròpia de l'època o de les circumstàncies.

Una ètica que presumeixi de l'adjectiu de religiosa igual que aquella que es reconegui com a laica han de passar la prova del nou de la seva obertura o entossudiment. Si no la superen i es mostra que no són dialogants, la presumpta religiositat d'una i el que és asèptic de l'altra serien la cara i la creu de la mateixa moneda, passant a ser una mera ideologia.

El febrer de 2004 se celebrava a Roma el desè aniversari de l'Acadèmia Pontifícia per a la Vida. Com a colofó del seu congrés es va publicar un comunicat final de la seva assemblea general que versava sobre el tema «La dignitat de la procreació humana i les tecnologies reproductives. Aspectes antropològics i ètics». La lectura d'aquest text i d'altres documents més recents de l'Església Catòlica ofereix una oportunitat per reflexionar sobre el problema metodològic i hermenèutic que plantegen quan se'ls analitza amb receptivitat i, alhora, amb discerniment crític. Es constata una atenció insuficient a les mediacions, especialment en la recepció de les dades científiques, la presència o absència dels paradigmes de pensament per interpretar-los, i les circumstàncies sociopolítiques, tant de les instàncies emissores de documents d'aquest tipus com dels grups humans receptors.

L'autor considera que el teòleg ha d'estar obert al coneixement científic de la realitat perquè obre possibilitats de manejar-la millor per al bé de la realitat mateixa, de la humanitat i del conjunt dels vivents

Masiá es mostra profundament preocupat per les conseqüències que es

deriven d'aquesta marginació de les mediacions que actuaria com a fre del *aggionamiento* de l'Església en el món contemporani, tal i com ho va impulsar el Concili i va ser aplicat per una generació de teòlegs excepcionalment preparada i oberta.

L'autor considera que el teòleg ha d'estar obert al coneixement científic de la realitat perquè obre possibilitats de manejar-la millor per al bé de la realitat mateixa, de la humanitat i del conjunt dels vivents. El científic, catòlic o no, ha de sentir-se responsable d'intervenir tecnològicament per treure el millor partit dels recursos biològics. Si ens preguntem en què ha de consistir l'activitat del receptor teòleg d'un missatge que exigeix la seva adhesió, Masià considera importants les següents actituds i conductes:

El científic, catòlic o no, ha de sentir-se responsable d'intervenir tecnològicament per treure el millor partit dels recursos biològics

- El teòleg ha d'admirar-se i compartir amb el científic la satisfacció de conèixer millor la realitat de la vida. El teòleg, cos a cos amb el científic, s'admira davant cada descobriment i queda obert a deixar-se sorprendre contínuament per la realitat, mai perfectament captada, i ha d'estar disposat a seguir modificant els seus paradigmes de pensament per interpretar-la i seguir meravellant-se davant nous horitzons i possibilitats.

El teòleg, cos a cos amb el científic, s'admira davant cada descobriment i queda obert a deixar-se sorprendre contínuament per la realitat, mai perfectament captada, i ha d'estar disposat a seguir modificant els seus paradigmes de pensament

- El teòleg agraeix cada nou descobriment que obre més portes al coneixement de la realitat de la vida i del seu ús per al benefici dels vivents. Només se'n

pot alegrar, ja que un millor coneixement científic de la realitat obre possibilitats de manejar-la millor per al bé de la realitat mateixa, de la humanitat i del conjunt dels vivents.

- El teòleg ha de sentir-se responsable de seguir investigant i aplicant el resultat de la investigació, ja que d'aquesta manera podrà promoure i millorar la vida. Apel·larà a la responsabilitat humana de prendre les regnes de la història de la ciència i de la tècnica al servei de la vida.

- El teòleg ha de sentir-se responsable d'intervenir tecnològicament per treure el millor partit dels recursos biològics i incrementar les possibilitats terapèutiques per al bé de cada persona malalta i de les generacions futures.

- El teòleg se sent responsable de protegir tots els vivents enfront de qualsevol desviació en l'ús d'aquests coneixements i tecnologies que pogués posar en perill el bé comú humà o l'harmonia del conjunt dels vivents.

novetats biblioteca

- ✓ Torralba Roselló F, Sandrin L, Calduch N. Cuidarse a sí mismo. Para ayudar sin quemarse. Madrid: PPC; 2008.
- ✓ Tarasco Michel M. Comités hospitalarios de Bioética. México: Manual Moderno; 2007.
- ✓ Steinberg D, editor. Biomedical ethics: A multidisciplinary approach to moral issues in medicine and biology. Lebanon: University Press of New England; 2008.
- ✓ Barcellona P, Cierco Seira C, Esteve Pardo J, Méndez Baiges V, Puigpelat Martí F, Rodotà S, Romeo Casabona CM, Silveira Gorski HC, Tur Auxina R. El derecho ante la biotecnología: Estudios sobre la nueva legislación española en biomedicina. Barcelona: Icaria; 2008.
- ✓ Griffiths J, Weyers H, Adams M. Euthanasia and law in Europe. Portland: Hart Publishing; 2008.
- ✓ Marmilloud L. Soigner, un choix d'humanité. Paris: Vuibert; 2007.
- ✓ Gracia D. Procedimientos de decisión en ética clínica. 2a ed. Madrid: Triacastela; 2007.
- ✓ Boada M, Gómez FJ. Biodiversidad. Barcelona: Rubes; 2008.
- ✓ Espinosa A. El mundo amarillo. Barcelona: Grijalbo; 2008.
- ✓ Bando Casado HC. Un compromiso con la sanidad: la promoción integral de la salud. Madrid: Spanish Publishers Associates; 2008.
- ✓ Masià J. Bioética y religión. Madrid: Editorial Síntesis; 2008.

“Les nostres discussions públiques són una variant de les competicions esportives. Discutim com seguidors del fútbol. «Sentim els colors», però endorismquem les neurones. Ovacionem a qui confirma els nostres propis prejudicis i xiulem a qui manté posicions diferents de les nostres. Aquesta tendència al maniqueisme és evident quan discutim sobre política. Però també es fa ben visible quan qualsevol polèmica té una dimensió moral.

En efecte, quan, per exemple, es discuteix sobre sexualitat, avortament, eutanàsia, investigació amb cèl·lules mare, clonació o enginyeria genètica no es dialoga: s'aplaudeix o es xiula. Per uns –els moralistes– el combat és entre bons i dolents; pels altres –els científics– la batalla és entre cavernícoles i moderns. (...) O blanc o negre. D'aquesta manera, l'àmbit de la reflexió es redueix tant que, de fet, desapareix. Només hi ha lloc per a les mútues desqualificacions. Desbordat per integrismes simètrics i antagònics, l'espai comú de la discussió desapareix i se substitueix per una espècie de repartiment feudal: aquesta ideologia és meua; aquesta altra, teua; i cadascú es tanca a casa seva.”

Puigverd A. Elogio de la flexibilidad.
A: Frontera 2008(1):93-94.

> **22nd European Conference on Philosophy of Medicine and Health Care.** La Societat Europea de Filosofia de la Medicina i de la Salut (ESPMH) i el Centre d'Ètica de la Universitat de Tartu (Estònia) organitzen en aquesta universitat, del 20 al 23 d'agost, el seu 22è congrés, que se centrarà en el debat de les qüestions ètiques i polítiques en salut pública. Més informació: Bert Gordijn, PhD. ESPMH Secretariat. Correu-e: b.gordijn@efg.umcn.nl

> **9th World Congress of Bioethics** «El repte de la bioètica en diversos entorns culturals en el segle XXI», organitzat per la Internacional Association of Bioethics. L'acte tindrà lloc del 3 al 8 de setembre a Rijeka-Opatija (Croàcia). Més informació: web: www.bioethics2008rijeka.info/

> **XXXV Reunió de l'Associació Interdisciplinària José de Acosta (ASINJA)**, sota el títol «La llibertat», que se celebrarà del 18 al 21 de setembre a Galapagar (Madrid). Més informació: ASINJA. Tel. 915422800. Correu-e: asinja@hotmail.com

> **17e Congrés Internacional sobre Cures Pal·liatives.** La Divisió de Cures Pal·liatives dels Departaments de Medicina i Oncologia de la Universitat de McGill promouen el seu dissetè congrés internacional, del 23 al 26 de setembre, al Palau de Congressos de Montreal (Canadà). Més informació: Correu-e: info@pal2008.com i web: www.pal2008.com

> **EACME Annual Conference 2008. «Organizing Bioethics: Challenges for Western, Central and Eastern Europe».** Conferència anual organitzada per la Charles University of Prague i la European Association of Centres of Medical Ethics (EACME), del 25 al 27 de setembre a Praga (República Txeca), basarà la seva reflexió entorn de l'organització de la bioètica a tot Europa. Més informació: web: www.eacmeweb.com

> **XIII Jornadas Nacionales de Bioética San Juan de Dios** «Aspectes Ètics de la Cirurgia en Edat Avançada», promogudes per l'Orde Hospitalària de Sant Joan de Déu de la província bètica, els dies 17 i 18 d'octubre a Còrdova (Espanya). Més informació: Secretaria tècnica: tempotours@telefonica.net i web: www.tempotours.es

amb la col·laboració de

CAIXA CATALUNYA
OBRA SOCIAL



FUNDACIÓN
MAPFRE